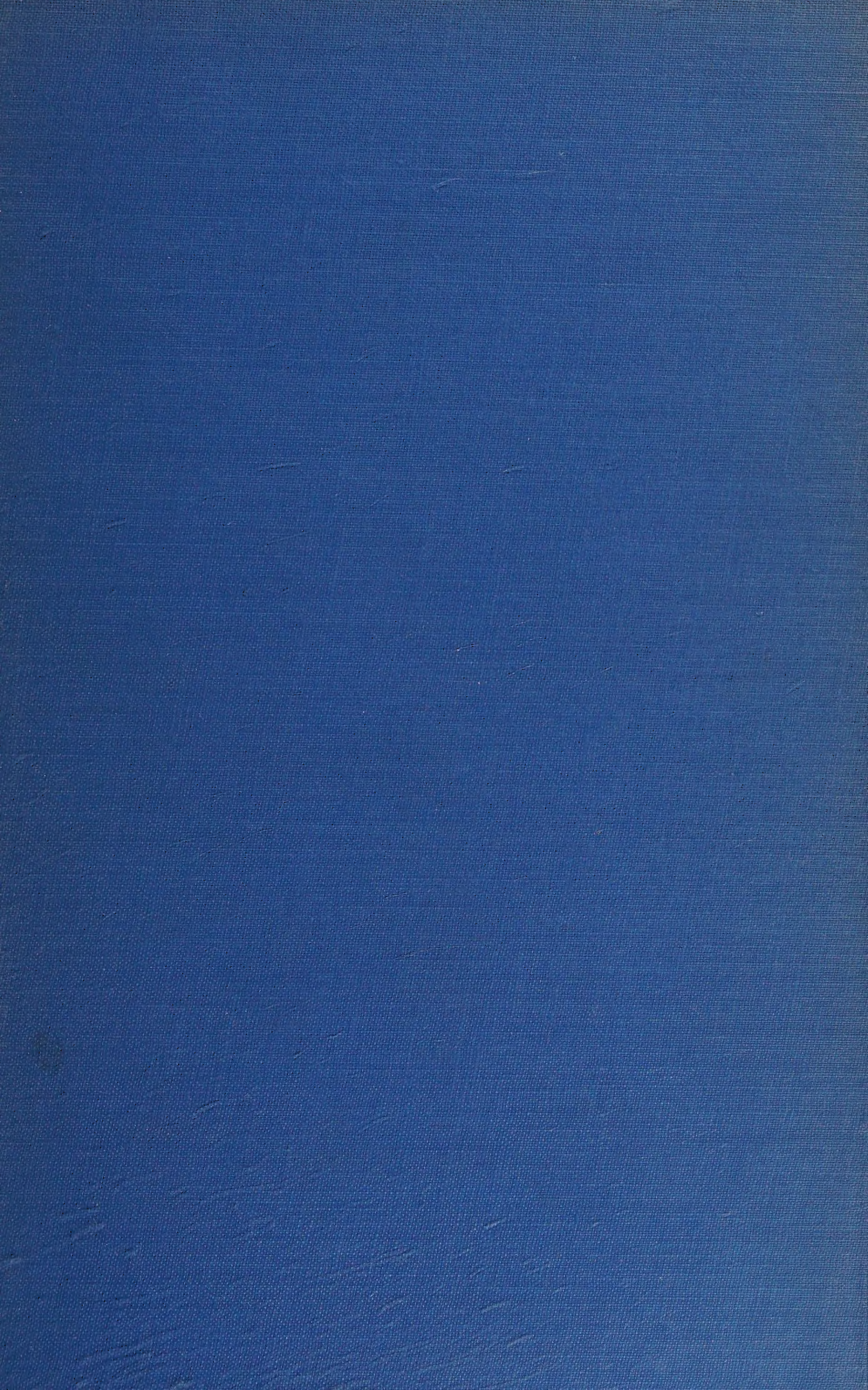
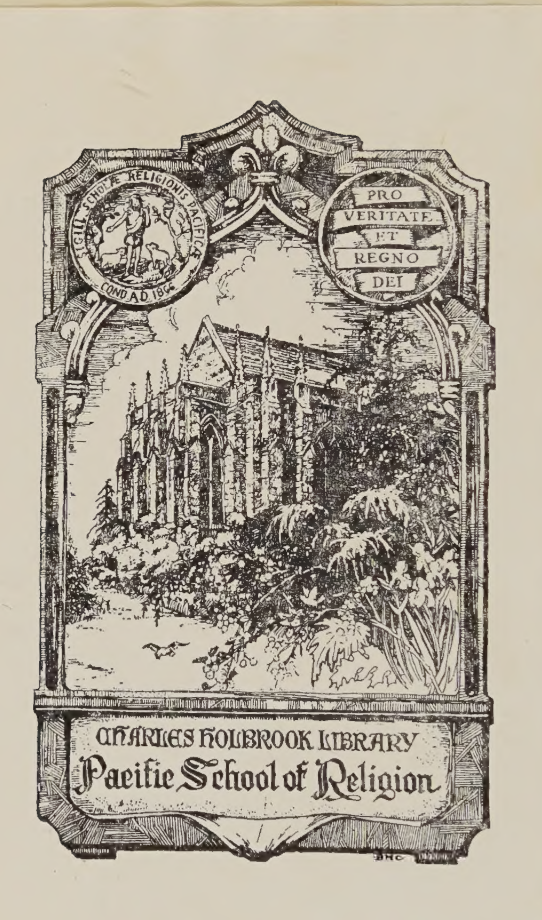
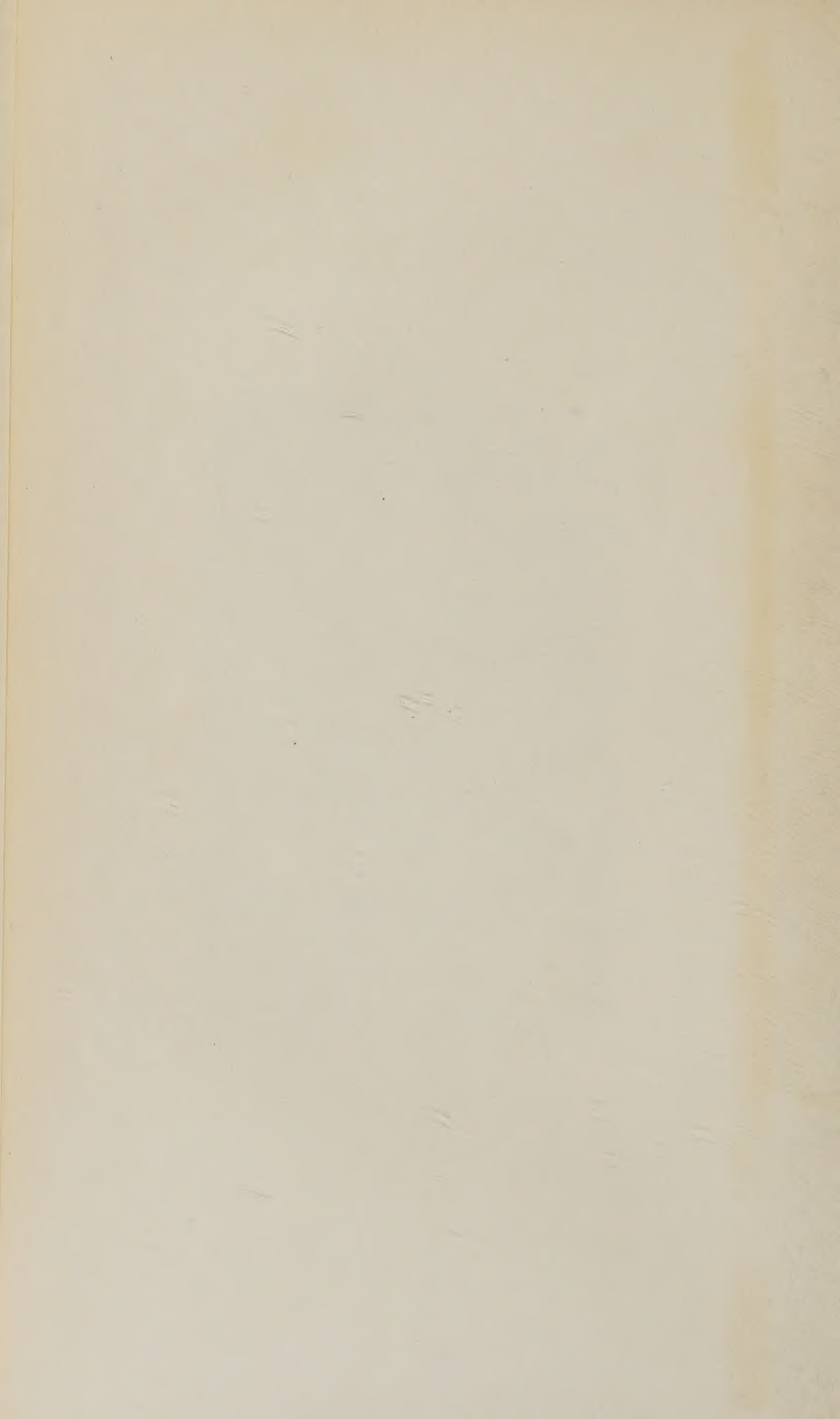



SIGILL SCHOLÆ RELIGIONIS PACIFICÆ
COND. A.D. 1866
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

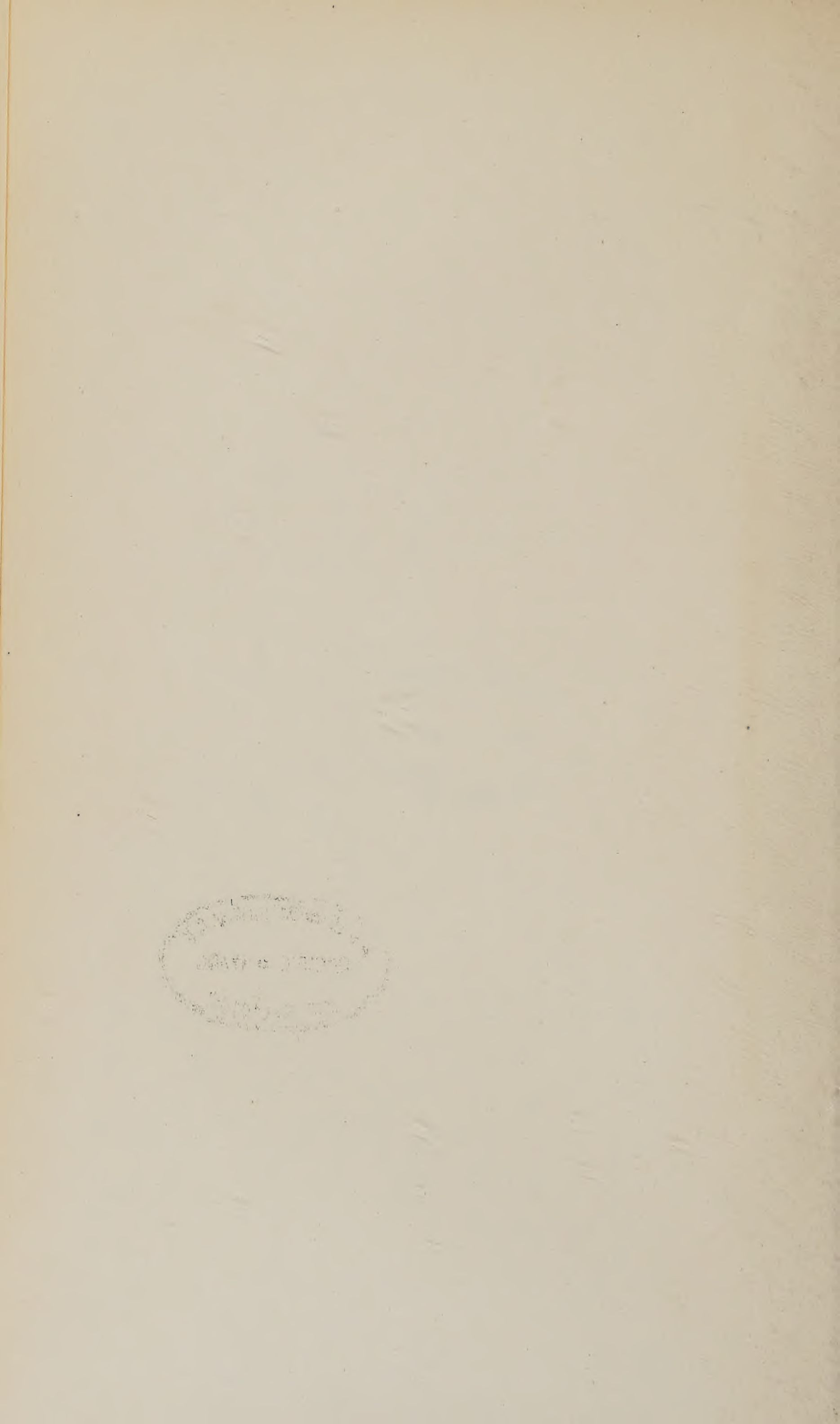


Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/zeitschrift-fur-theologie-und-kirche_1894_4




HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION



Zeitschrift

für

Theologie und Kirche

in Verbindung mit

D. A. Harnack, Professor der Theologie in Berlin, D. W. Herrmann, Professor der Theologie in Marburg, D. J. Kaftan, Professor der Theologie in Berlin, D. M. Reischle, Professor der Theologie in Gießen, D. K. Sell, Professor der Theologie in Bonn,

herausgegeben

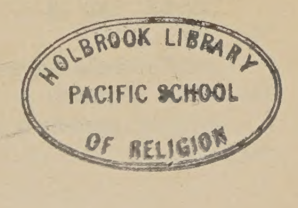
von

D. J. Gottschick,

Professor der Theologie in Tübingen.

Vierter Jahrgang.



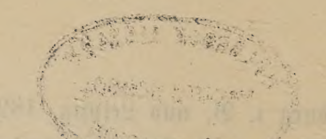


Freiburg i. B. und Leipzig, 1894.
Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr
(Paul Siebeck).

54357

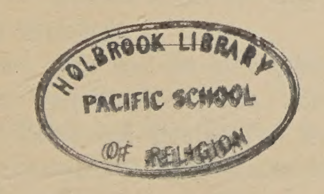
V.4
1894

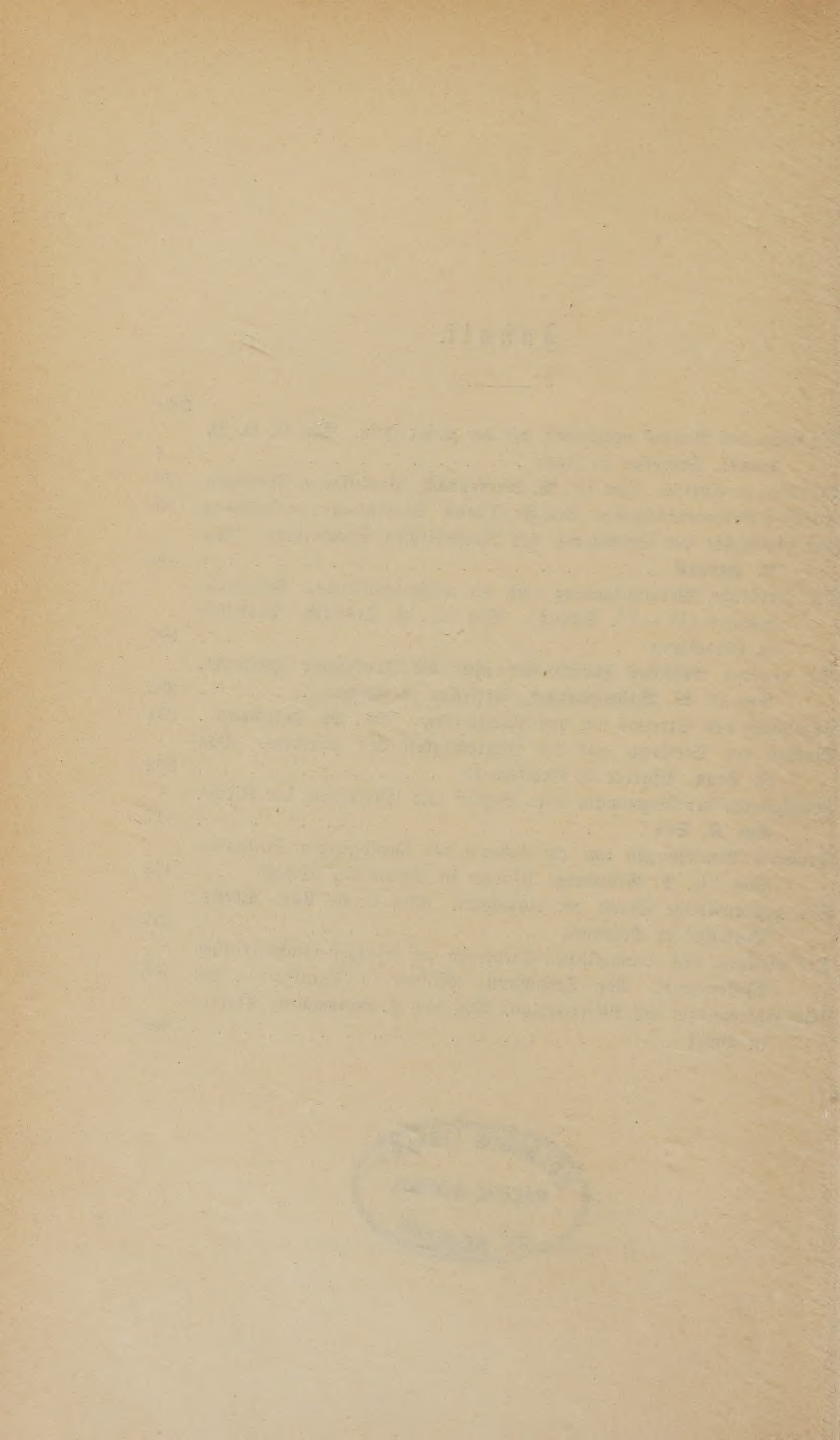
Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen
behält sich die Verlagsbuchhandlung vor.



Druck von C. A. Wagner in Freiburg i. B.

Inhalt.





Die Lehre des Paulus verglichen mit der Lehre Jesu.

Von

Hans Hinrich Wendt.

1. Einleitung.

Die Vergleichung der Lehre des Paulus mit der Lehre Jesu ist eine Aufgabe von hervorragendem Interesse, zunächst wegen der besonderen geschichtlichen Bedeutung, welche diese beiden Männer nach einander für die Begründung und erste Entwicklung der christlichen Religion gehabt haben. Zwar bestand der letzte Zweck des Wirkens weder bei dem einen noch bei dem anderen in der Mittheilung einer bloßen Erkenntniß oder Lehre. Wohl aber war die Wirksamkeit beider auf's Engste verknüpft mit einer eigenthümlichen religiösen Anschauungsweise. In ihr fanden sie die starken Antriebe zu der Art und Richtung ihres Wirkens, und sie waren dessen gewiß, daß sie in den Heilszustand, auf dessen Verwirklichung bei den Menschen es ihnen ankam, nur diejenigen hineinziehen konnten, die sie zuerst für ihre religiöse Anschauungsweise zu gewinnen vermochten. Deßhalb mußte sich ihre Wirksamkeit doch in erster Linie zu einer religiösen Lehrwirksamkeit gestalten. Wenn wir das Maß der Uebereinstimmung und Verschiedenheit zwischen der religiösen Anschauungsweise und Lehre Jesu und des Paulus richtig erkennen, so haben wir das Verhältniß beider Männer zu einander in der für ihre Wirksamkeit fundamentalen Beziehung festgestellt.

Aber wir haben nicht nur ein historisches Interesse an der Untersuchung dieses Verhältnisses. Die Worte Jesu in den Evangelien und die Briefe des Paulus sind Bestandtheile der hl. Schrift, welcher wir evangelische Christen eine besondere Bedeutung

für die Normirung der christlichen Lehre überhaupt zuschreiben. Thatsächlich ist nun die Theologie der Reformatoren und die an sie anknüpfende protestantische Dogmatik am unmittelbarsten durch die Lehre des Paulus bedingt worden. Solange man die Einhelligkeit des gesammten Schriftinhalts voraussetzte und unterschiedslos die heilige Schrift im Allgemeinen als die rechte Norm der christlichen Lehre betrachtete, erschien mit der Begründung der dogmatischen Lehrsätze durch paulinische Aussagen zugleich die christliche Authentie und nothwendige Geltung dieser Lehrsätze bewiesen. In der Gegenwart aber ist theologisch gebildeten protestantischen Christen diese einfache Identificirung von „paulinisch" und „biblisch", von „paulinisch" und „nothwendig christlich" nicht mehr möglich. Die fortschreitende Schriftforschung hat je länger desto bestimmter zu der Erkenntniß hingeführt, daß die in der heiligen Schrift vorliegenden mannigfaltigen Lehrkreise nicht einfach mit einander verbunden oder auf einander reducirt werden können, sondern solche inhaltliche Verschiedenheiten zeigen, wie sie der Thatsache ihres Herstammens aus verschiedener Zeit, von verschieden gearteten und gebildeten Autoren, auf verschiedenen Stufen des Entwicklungsprocesses der alt- und neutestamentlichen Religion natürlicher Weise entsprechen. Die heilige Schrift im Ganzen genommen bietet nicht eine feste, einheitliche Lehrnorm. Wollen wir bei unserer Berufung auf ihre normative Autorität nicht willkürlich verfahren, und andererseits doch auch nicht einem katholischen Auslegungsprincip Raum geben, so müssen wir von der Vorstellung, daß die heilige Schrift selbst vermöge ihrer wunderbaren Inspiration unmittelbar und in allen ihren Theilen gleichmäßig die entscheidende Gottesoffenbarung darbiete, zu dem Gedanken aufsteigen, daß vielmehr Jesus Christus in dem von ihm gelehrten und durch sein persönliches Leben und Wirken veranschaulichten Evangelium vom Reiche Gottes die vollkommene Gottesoffenbarung für die Menschen war. Er ist durch dieses Evangelium der Begründer der christlichen Religion geworden, und wenn wir prüfen wollen, was authentisch christlich ist, müssen wir sein Evangelium zum Maßstab nehmen. Die heilige Schrift hat ihren einzigartigen Werth im Vorrang vor aller übrigen christlichen Literatur deshalb,

weil sie die Sammlung von Urkunden darstellt, aus welchen wir Jesum Christum erkennen und sein Evangelium in dem geschichtlichen Entwicklungszusammenhange, in welchem es aufgetreten ist, verstehen lernen. Das Maß der autoritativen Bedeutung aber, welche die verschiedenen biblischen Lehrkreise und einzelnen biblischen Anschauungen für die Normirung der christlichen Lehre haben, hängt ab von ihrer nachweisbaren inneren Uebereinstimmung mit der vollkommenen Offenbarung Jesu Christi selbst[1]).

Unter diesen Umständen erhellt, daß die genaue Untersuchung des Verhältnisses der Lehre des Paulus zur Lehre Jesu von großem Interesse auch für die systematische Bearbeitung der christlichen Lehre in der evangelischen Kirche der Gegenwart ist. Wir können nur dann, wenn wir dieses Verhältniß richtig durchschauen, ein klares Urtheil darüber gewinnen, wie weit wir die theologischen Anschauungen des Paulus als autoritativ für das evangelische Lehrsystem zu betrachten, beziehungsweise wie weit wir den aus der paulinischen Theologie stammenden Lehrsätzen der überlieferten protestantischen Dogmatik eine fortdauernde, nothwendige Geltung in der christlichen Lehre zuzuschreiben haben.

Die genaue Darlegung des Verhältnisses der Lehre des Paulus zur Lehre Jesu ist eine Hauptaufgabe der biblischen Theologie des Neuen Testaments gewesen, seit diese Disziplin methodisch bearbeitet ist. Aber in der biblischen Theologie müssen die verschiedenen neutestamentlichen Lehrkreise zunächst in ihrem eigenen inneren Gefüge untersucht und als ganze neben einander gestellt werden. Eine Vergleichung im Einzelnen kann hier nicht, oder wenigstens nicht vollständig gegeben werden. Mir scheint es aber einem gegenwärtig vorliegenden Bedürfnisse zu entsprechen, daß der Vergleich der Lehre des Paulus mit der Lehre Jesu einmal auch im Einzelnen so weit wie möglich durchgeführt werde. Es genügt nicht, blos einen allgemeinen Eindruck von der principiellen Uebereinstimmung und dabei doch vorhandenen großen Verschiedenartigkeit dieser beiden Lehrkreise zu haben. Es genügt auch

---

[1]) Vgl. meine Schrift: „die Norm des echten Christenthums", Nr. 5 der „Hefte zur Christlichen Welt", Leipzig 1893.

nicht, ein Urtheil speciell über das Verhältniß der Rechtfertigungslehre des Paulus zu der Lehre Jesu vom Reiche Gottes zu gewinnen. Es kommt darauf an, das Verhältniß aller verschiedenen Glieder der religiösen Verkündigung des Paulus zu der religiösen Gesammtanschauung Jesu darzulegen.

Die Durchführung eines solchen Vergleiches im Einzelnen ist nicht ganz einfach. Denn es handelt sich um zwei Gedankenkreise, die beide uns nicht in einheitlicher, systematischer Darstellung, sondern in gelegentlichen Aussprüchen und Reden beziehungsweise in Gelegenheitsbriefen vorliegen, wo schon die Verschiedenheit der Anlässe und Umstände eine Verschiedenheit der Ausführung und Anwendung der Gedanken bedingt hat. Hierzu kommt, daß die beiden Männer auf Grund ihrer verschiedenen Entwicklung und Erziehung auch verschiedene Begriffsformen anzuwenden und in verschiedener Weise ihre Gedanken auszuführen und zu begründen gewohnt waren. Andererseits ist die von uns beabsichtigte Vergleichung doch auch nicht eine unmögliche oder nur mit Künstelei durchführbare Aufgabe. Denn es ist doch eine und dieselbe religiöse Grundanschauung, welche bei Jesus wie bei Paulus den zusammenhaltenden Mittelpunkt der Lehrverkündigung ausmacht. Deshalb kann mit Recht gefragt werden, in welchem Maße der Uebereinstimmung oder Abweichung die besonderen religiösen Probleme, die mit dieser Grundanschauung in nothwendigem Zusammenhange stehen, von den beiden Männern aufgefaßt und beantwortet sind.

Bei der Ausführung unseres Vergleichs gehen wir meines Erachtens am zweckmäßigsten aus von demjenigen Punkte, an welchem sich die Uebereinstimmung des Paulus mit Jesus am deutlichsten zeigt und am meisten bis in's Einzelne verfolgen läßt: von der Auffassung des Wesens des messianischen Heilszustandes, der Art des zu diesem Zustande gehörigen göttlichen Heiles und menschlichen Rechtverhaltens. Hinterher müssen wir zuerst diejenige Anschauung des Paulus in Betracht ziehen, welche das wichtigste Princip für seine Abweichung von Jesus hinsichtlich der auf die Verwirklichung des messianischen Heilszustandes bezüglichen Vorstellungen gebildet hat: seine Anschauung von dem Wesen des außerchristlichen Unheilszustandes. Dann können wir weiter sehen,

wie sich unter diesen Voraussetzungen das Verhältniß der Vorstellungen des Paulus von dem Wesen und der heilsvermittelnden Bedeutung des Messias sowie von den Bedingungen der Theilnahme am messianischen Heilszustande zu den analogen Vorstellungen Jesu gestaltet hat[1]).

2. Das Wesen des messianischen Heilszustandes.

Die fundamentale Uebereinstimmug zwischen der Lehre Jesu und der des Paulus besteht in der gemeinsamen Gewißheit beider, daß durch Jesus als den erschienenen Messias der verheißene messianische Heilszustand verwirklicht wird. Jesus trat auf Grund seines messianischen Selbstbewußtseins mit der frohen Botschaft auf, daß die Zeit erfüllt sei und das Reich Gottes sich genaht habe (Mc. 1, 14 f.); er verkündigte, daß nach der Zeit des Weissagens und Wartens jetzt die Zeit des Zupackens nach dem Gottesreiche gekommen sei (Mt. 11, 12 f. Lc. 16, 16) und daß „heute", bei dem Hören seiner Predigt, die Verheißung von dem Erlösungsheile der Endzeit erfüllt sei (Lc. 4, 17—21; 10, 23 f.). Ebenso wußte sich Paulus als Knecht und Sendbote des Messias Jesus berufen zu der frohen Botschaft von diesem Messias, welche Gott durch seine Propheten in heiligen Schriften vorher verheißen

---

[1]) Durch den besonderen Zweck der vorliegenden Arbeit ist es bedingt, daß ich auf solche Einzelheiten des Gedankenkreises Jesu oder des Paulus nicht eingehe, die mir für den Vergleich dieser beiden Gedankenkreise mit einander nicht von besonderem Belang zu sein scheinen. Ebenso verzichte ich auf eine Darlegung meiner kritischen Anschauungen über die Quellen, aus denen wir die Lehre Jesu und die des Paulus zu erheben haben. Mit Bezug auf die Quellen für die Lehre Jesu kann ich mich auf Theil I meiner „Lehre Jesu" berufen. Ich werde mich in der vorliegenden Arbeit wesentlich auf die Verwerthung der synoptischen Quellen, d. h. des Marcusevangeliums und der Matthäuslogia, beschränken und nur kurz in Anmerkungen auch auf die johanneische Redequelle, die ich als apostolische Grundlage für unser viertes Evangelium betrachte, Bezug nehmen. Hinsichtlich der Paulusbriefe bemerke ich nur, daß ich den Epheserbrief und die Pastoralbriefe nicht für paulinisch halte und deshalb nicht mit verwende. Mir scheint zwar dem zweiten Timotheusbriefe ein kleines echtes Schreiben des Paulus zu Grunde gelegen zu haben. Das kann aber bei meiner gegenwärtigen Untersuchung außer Betracht bleiben.

hatte (Röm. 1, 1—4). Auch nach ihm ist mit der Sendung Jesu die Zeit erfüllt, die Vorbereitungsfrist abgeschlossen (Gal. 4, 1—4). „Jetzt ist Heilstag" (2. Cor. 6, 2); in Christo Jesu ist das Ja und das Amen für alle Verheißungen Gottes gegeben (2. Cor. 1, 20).

Aber nicht nur diese allgemeine Gewißheit, daß jetzt die verheißene messianische Zeit gekommen sei, war beiden gemeinsam. Auch über das Wesen des messianischen Heilszustandes hatten sie im Princip gleichartige Vorstellungen. Beide waren gleich weit entfernt von der Erwartung einer äußerlich-irdischen Erfüllung der alttestamentlichen messianischen Weissagungen. Beide standen in demselben Gegensatz gegen die alttestamentlich-jüdische Vorstellung von dem politischen Charakter und irdischen Glücke und Glanze der messianischen Zeit. Wie Jesus seinen Jüngern für ihr weiteres irdisches Leben schwere Kämpfe und Trübsale um seines Namens willen und nach Analogie des ihm selbst bevorstehenden Leidens in Aussicht stellte (Mc. 8, 34; 10, 37—39; 13, 9—13. Mt. 10, 24—39. Lc. 17, 22. 25), ebenso urtheilte Paulus, daß die Christen während der gegenwärtigen Erdenzeit nach Gottes Bestimmung Trübsal erfahren müßten (1. Th. 3, 3 f.) als Theilnehmer an den Leiden Christi (2. Cor. 1, 5; 4, 8—11. Röm. 8, 17. Col. 1, 24. Phil. 3, 10). Beide hatten aber auch die gemeinsame Anschauung, daß der messianische Heilszustand einerseits seine volle Ausgestaltung erst in der Zukunft, nach Ablauf des bestehenden irdischen Weltverlaufs finden werde, andererseits eine anfängliche Verwirklichung schon gegenwärtig bei den Jüngern des Messias gewinne, sofern dieselben schon hier auf Erden in einer gnadenvollen Kindesgemeinschaft mit Gott ständen.

Für die Uebereinstimmung in dieser Anschauung liegt ein Symptom in dem gleichartigen Gebrauche des Ausdruckes „Reich Gottes". Jesus nahm diesen überlieferten Ausdruck auf, nicht etwa weil ihm der Begriff des Königreiches als besonders bezeichnend für den messianischen Zustand erschienen wäre — er dachte ja in diesem Zustande Gott nicht sowohl als König über Unterthanen, als vielmehr als Vater über Kindern waltend —, sondern weil er bestimmt den Anspruch kundgeben wollte, daß der von ihm verkündigte Heilszustand die wahrhafte Erfüllung der

alttestamentlichen Verheißungen sei. Er gebrauchte aber diesen Ausdruck zum Theil als Bezeichnung speciell für den zukünftigen Heilszustand, in den seine Jünger bei seiner Parusie hineingelangen würden (Mc. 9, 1. 47; 10, 23; 14, 25. Lc. 13, 28 f.; 22, 30), zum Theil als Bezeichnung auch schon für den gegenwärtigen Heilszustand, in dem er sich und seine Jünger stehend wußte (Mc. 4, 31 f. Mt. 11, 12; 12, 28. Lc. 17, 21). Paulus hat nun freilich diesen Begriff sehr viel seltener angewandt als Jesus, obschon die Art, wie er vom Reiche Gottes redet, wie er insbesondere an den Stellen 1. Th. 2, 11 f. Gal. 5, 21. 1 Cor. 6, 9 f. auf seine früheren Belehrungen mit Bezug auf das Reich Gottes zurückweist, dafür zeugt, daß nach seinem Bewußtsein dieser Begriff keineswegs eine nebensächliche Bedeutung in der christlichen Verkündigung einnimmt. Besonders wichtig aber ist, daß auch er den Begriff in derselben doppelseitigen Bedeutung gebraucht hat, wie Jesus. Auch bei ihm ist das Reich Gottes an einigen Stellen offenbar speciell der zukünftige himmlische Heilszustand (1. Th. 2, 12. 2. Th. 1, 5. Gal. 5, 21. 1 Cor. 6, 9 f.; 15, 50), an anderen Stellen aber der messianische Heilszustand im allgemeineren Sinne in dem die Christen auch schon gegenwärtig durch Gottes Gnade stehen und sich bewähren sollen (1. Cor. 4, 20. Röm. 14, 17. Col. 1, 13).

Aber der übereinstimmende Gebrauch dieses Begriffes hat doch nur die Bedeutung eines einzelnen Symptoms. Wir dürfen kein zu großes Gewicht darauf legen. Ueber den Sinn des Ausdruckes „Reich Gottes" bei Jesus und bei Paulus wird in der Gegenwart noch gestritten. Aber ganz unabhängig von der Entscheidung dieser Frage kann anerkannt werden, daß die Anschauungen beider Männer von dem Wesen des messianischen Heilszustandes, von der schon gegenwärtigen und von der zukünftigen vollendeten Gestaltung dieses Heilszustandes, in den Grundzügen miteinander verwandt sind. Wir wollen sehen, wie weit diese Verwandtschaft auch im Einzelnen geht.

Indem Jesus von dem Axiome des Vaterwesens und der Vaterliebe Gottes ausging (Mt. 5, 45), folgerte er die Gewißheit, daß Gott denen, welche die Heilsbotschaft vertrauensvoll aufnehmen, sein Heil zu schenken unbedingt bereit sei (Lc. 12, 31). Deshalb

versicherte er seinen Jüngern, daß der himmlische Vater ihre Bitten erhören und ihnen gute Gaben geben werde (Mt. 7, 7—11), und daß sie, deren Namen im Himmel eingeschrieben seien, eine Ueberlegenheit über alle feindseligen Mächte besäßen, so daß gar nichts ihnen schaden könne (Lc. 10, 19 f.). Er meinte nicht, daß sie alle beliebig erbetenen irdischen Güter erlangen oder vor allen möglichen irdischen Uebeln äußerlich bewahrt bleiben würden, wohl aber, daß Gott in seiner väterlichen Fürsorge ihnen alles wahrhaft Nothwendige schon während ihres irdischen Lebens zuwenden (Mt. 6, 25—32) und sie vor Allem schützen werde, was als wahrhaftes Uebel sie an der Erlangung des ihnen bestimmten himmlischen Lebens hindere. Ebenso lehrte Paulus, daß die zum Messias gehörigen Menschen sich in einem Gnadenzustande befinden (Röm. 5, 2; vgl. Gal. 1, 6; 5, 4), in einem Verhältniß der Kindschaft zu Gott (Gal. 4, 5 f. Röm. 8, 14—16), in welchem Gott auf ihrer Seite steht (Röm. 8, 31) und ihnen seine Liebe erweist (2. Cor. 13, 13. Röm. 5, 5). Auch Paulus rühmt, daß Gott den ihn Liebenden, von ihm zum himmlischen Heile Berufenen, Alles zum Besten dienlich werden läßt (Röm. 8, 28), ihnen mit Christo Alles schenken wird (V. 32) und daß keinerlei Anfechtung und Gewalt sie von der Liebe Gottes in Christo Jesu zu scheiden vermag (V. 35—39). Von der inneren Erquickung, welche Jesus allen sich Abmühenden und Belasteten verheißt, sofern sie von ihm aufrichtig demüthige Ergebung in den Willen Gottes lernen wollen (Mt. 11, 28 ff.), zeugt auch Paulus, wenn er von dem Troste redet, den ihm Gott bei aller irdischen Trübsal schenkt (2. Cor. 1, 3 f.), von der in ihm wohnenden und lebendig wirksamen Kraft Gottes bei aller seiner irdischen Schwäche (2. Cor. 4, 7—11; 12, 7—10), von seiner Freude trotz allem Leid, seinem Reichthum trotz aller Armuth (2. Cor. 6, 4—10; 12, 9 f. Röm. 5, 3 f.).

Neben dieser Uebereinstimmung tritt uns doch auch ein bemerkenswerther Unterschied entgegen, der gerade den gegenwärtigen Heilszustand betrifft. Paulus bietet eine ausgebildete Theorie über den göttlichen Geistesbesitz der im Gnadenstande befindlichen Menschen, wie sie Jesu fehlt. Freilich äußert auch Jesus an einigen Stellen den Gedanken, daß der Mensch angesichts solcher

schwieriger Aufgaben und Versuchungen, denen er in seiner geschöpflichen Ohnmacht nicht gewachsen sein würde, um die allvermögende Kraft und Bewahrung Gottes bitten muß (Mc. 10, 27; 14, 38. Lc. 11, 4b), und daß seine Jünger insbesondere in den ihnen bevorstehenden Verfolgungen um seines Namens willen auf Unterstützung durch die göttliche Geisteskraft behufs rechter Zeugnißablegung rechnen dürfen (Mc. 13, 11). Da die alttestamentlichen Propheten wiederholt die Verleihung eines neuen, göttlichen Geistes an alle Genossen der messianischen Endzeit verheißen hatten (Jes. 32, 15 f.; 44, 3; 54, 13 f. Jer. 31, 32 f. Ezech. 11, 18 ff.; 36, 25 ff. Sach. 12, 10. Joel 3, 1 f.), und ebenso der Täufer Johannes die Geistestaufe als das vom Messias zu bringende Heilsgut bezeichnet hatte (Mc. 1, 8), so ist es durchaus wahrscheinlich, daß auch Jesus den heiligen Geist als eine solche Kraft ansah, welche seinen Jüngern nicht nur ausnahmsweise unter besonders schwierigen Umständen, sondern fortdauernd für die Vollziehung ihrer Aufgaben von Gott verliehen würde [1]).

Aber Jesus hat diese Idee doch nicht ausführlich entwickelt. Sie ist ein verhältnißmäßig nur selten hervortretendes Element seiner Verkündigung; sie steht zurück vor seiner energischen Inanspruchnahme der verantwortlichen Willensthätigkeit seiner Jünger. Das ist bei Paulus ganz anders. Weil er durchdrungen war von dem Unvermögen des creatürlichen, bloß auf sich selbst, auf sein „Fleisch“, angewiesenen Menschen zur Erfüllung des heiligen Gesetzes Gottes, so war ihm die Vorstellung von größter Wichtigkeit, daß der zu Christo gehörige Mensch nicht mehr bloß creatürlich, „fleischern“ (σάρκινος), sondern pneumatisch sei, erfüllt mit dem göttlichen Geiste als einer höheren Kraft, die ihn dem Wesen und Willen Gottes adäquat mache. Deshalb nimmt er auf diese Vor-

[1]) So hat Jesus nach den Reden des vierten Evangeliums nicht nur für die Zeit nach seinem Tode seinen Jüngern den heiligen Geist als dauernd bei ihnen bleibenden Anwalt verheißen (Joh. 14, 16 f. 26 f.; 15, 26 f.; 16, 7—14), sondern den Gottesgeist auch als die schon gegenwärtige Kraft ewigen Lebens bezeichnet, welche er selbst durch seine Verkündigung den Glaubenden verleihe (Joh. 3, 3—8 u. 16; 6, 27. 35. 63). Ueber die Reciprocität der Begriffe „Geist“ und „(gegenwärtiges) ewiges Leben“ in den Reden Joh. 3 u. 6 vgl. meine „Lehre Jesu“ II, S. 191 f.

stellung besonders oft und nachdrücklich Bezug. Der Gottesgeist erscheint ihm als die principielle Heilsgabe, welche der Christ durch den Glauben empfängt (Gal 3, 2. 5. 14). Er ist das reale Unterpfand der Gotteskindschaft (Gal. 4, 6. Röm. 8, 14—16); eine Kraft, durch welche die aus dem Fleische entspringenden Begierden unwirksam gemacht werden (Gal. 5, 16) und der ganze Mensch, auch sein sterblicher Körper als das Organ des praktischen Handelns, belebt wird zur rechten Vollbringung der Forderungen Gottes (Gal. 5, 22 f. 2. Cor. 4, 10 f. Röm. 8, 2. 4. 11). Er ist ein Vermögen auch zur Erkenntniß Gottes und des göttlichen Heilsplanes, während diese Erkenntniß dem blos psychischen, d. h. blos mit creatürlichem Geistesvermögen begabten Menschen fremd bleibt (1 Cor. 2, 10—16). Wer den göttlichen Geist in sich aufgenommen hat, ist dadurch ein ganz neuer Mensch geworden, für den der alte, creatürliche Wesensbestand ungiltig und unwirksam gemacht werden soll und kann. Nicht mehr das „Fleisch", wenn er auch noch weiter in demselben lebt, sondern nur der Gottesgeist wird Kraft und Princip seines ganzen Wesens und Wandels (Röm. 8, 2—13. 2. Cor. 5, 16 f.; 10, 3. Gal. 2, 20). — Von dieser Anschauungsweise des Paulus, daß durch den Gottesgeist die natürlichen Kräfte des Menschen ganz außer Wirkung gesetzt werden, finden wir bei Jesus keine Spur.

Wichtig ist ferner, daß Paulus den Gottesgeist nicht nur als eine in allen Christen vorhandene Kraft zur sittlich-religiösen Bethätigung auffaßt, sondern auch als ein Vermögen zu gewissen wunderbaren Wirkungen, welche sich nur bei einigen Christen zeigen. Der Gottesgeist ist es, welcher bei Einigen das Zungenreden bewirkt, ein Beten ohne Mitwirkung der verständigen Urtheilskraft (νοῦς), in unaussprechlichen, d. h. nicht deutlich aussprechbaren, und für andere Menschen unverständlichen Seufzern (1. Cor. 12, 10; 14, 1—16. Röm. 8, 26). Er verleiht Einigen die Prophetie, die Gabe einer auf besonderer Offenbarung beruhenden Erkenntniß und Mittheilung (1. Cor. 12, 10; 14, 6. 29 f.). Er giebt Einigen den „Glauben" im speciellen Sinne des Wortes, d. i. den Wunderglauben, das Vermögen insbesondere zu wunderbaren Heilungen (1. Cor. 12, 9; vgl. V. 28—30; 13, 2). In der Vorstellung von

den Geisteswirkungen dieser Art knüpft Paulus an die alttestamentliche Anschauung von ekstatischen Erscheinungsformen des göttlichen Geistes an. Auch die jerusalemische Urgemeinde scheint von früh auf in der Glossolalie die specifische Bewährung des heiligen Geistes in den Jüngern des Messias gesehen zu haben. Nun ist es gewiß von hoher Bedeutung, daß Paulus den Begriff des Gottesgeistes nicht auf das Vermögen zu diesen wunderbaren Functionen beschränkt hat; daß er den Corinthern gegenüber, welche sich auf den Reichthum ihres „pneumatischen" Zungenredens Großes einbildeten, mit besonderem Nachdrucke das Bedingtsein auch des einfachsten Bekenntnisses zu Jesu als dem Herrn durch den heiligen Geist (1. Cor. 12, 3), das Vorhandensein und den Werth mannigfacher, auch nicht wunderbar in Erscheinung tretender Geisteswirkungen zum Nutzen der Gemeinde (V. 4—30) und die Werthlosigkeit des Menschen auch bei wunderbarsten Geistesbethätigungen, wenn er keine Liebe habe (13, 1 f.), hervorgehoben hat. Andererseits ist doch nicht zu verkennen, daß dem Paulus der Besitz dieser wunderbaren Geistesgaben im Allgemeinen als ein höchst wichtiges und charakteristisches Kennzeichen der messianischen Heilsgemeinde erschien (1. Th. 5, 19 f. 1. Cor. 12, 7—11; 14, 24 f.) und daß er sein eigenes reiches Begabtsein in dieser Beziehung als eine besondere Erprobung seines apostolischen Berufes betrachtete (1. Cor. 14, 6. 18. 2. Cor. 12, 1—6. 12. Röm. 15, 19). — Auch in dieser Anschauungsweise weicht Paulus von Jesus ab. Zwar den Gedanken, daß seinen Jüngern eine Gottesoffenbarung gegeben sei (Lc. 10, 21) und daß sie ein wunderbares Vermögen zur Ueberwindung der größten Hemmungen und Uebel hätten, hat auch Jesus ausgesprochen (Lc. 10, 19; 17, 6). Aber er hat die wunderbaren Wirkungen seiner Jünger nicht vermittelt gedacht durch eine eigenthümliche Geistesbegabung, welche nur einigen und nicht allen zu Theil würde; sondern er hat sie beruhend gedacht auf dem Vertrauen und Gebete, mit welchem seine Jünger die allmächtige Hülfe des himmlischen Vaters in Anspruch nehmen (Mc. 9, 23. 29). Ihm erschien es als selbstverständlich, daß alle diejenigen, die nur auf Gott vertrauen wollten, eben solche wunderbare Wirkungen erzielen könnten, wie er selbst.

Dagegen tritt uns nun die principielle Uebereinstimmung des Paulus mit Jesus wieder deutlich entgegen bei der Anschauung von dem zukünftigen himmlischen Leben, in welchem der messianische Heilszustand seine vollendete Ausgestaltung gewinnen soll. Bei beiden Männern hatte der Vorausblick auf dieses zukünftige Heilsleben den gleichen Grad unbedingter Gewißheit und die gleiche wichtige Bedeutung für ihre gesammte übrige Weltanschauung. Wie Jesus überzeugt war, daß Gott als Gott Lebender und nicht Todter die Treuen, die ihm zugehörig geworden sind, nicht dem Tode überlassen kann, sondern zum ewigen himmlischen Leben erhalten muß (Mc. 12, 26 f.), ebenso war Paulus dessen gewiß, daß diejenigen, die in der Gegenwart Gottes Kinder sind, auch in der Zukunft das Erbtheil der Herrlichkeit in Gemeinschaft mit Christo zu erwarten haben (Röm. 8, 17). Der gegenwärtige Besitz des göttlichen Geistes ist für sie Erstling und Unterpfand des zukünftigen Lebens (Gal. 6, 8. 2. Cor. 5, 5. Röm. 8, 23). Wie Jesus seine Jünger lehrte, nicht nach irdischen Schätzen, welche Motte und Rost zerstören, sondern nach den unvergänglichen himmlischen Schätzen zu trachten (Mt. 6, 19 f.) und den Verlust irdischen Ansehens, irdischen Wohlseins, irdischer Güter nichts zu achten gegenüber dem himmlischen Lohne Gottes, dem ewigen Leben, dessen Verlust durch nichts in der Welt ersetzt werden könnte (Mt. 6, 1. 4. 6. 18. Mc. 8, 36 f.; 9, 43. 45. 47; 10, 21), ebenso galt für Paulus, daß der Christ nicht hinschauen darf auf das Sichtbare, Zeitliche, sondern nur auf das Unsichtbare, Ewige (2. Cor. 4, 18), daß er trachten muß nach dem, was droben ist, nicht nach dem, was auf Erden ist (Col. 3, 1 f.; vgl. Phil. 3, 14. 20), nach dem im Himmel für ihn deponirten Hoffnungsgute (Col. 1, 5), und daß er die Leiden der gegenwärtigen Zeit nichts achten darf gegenüber der Herrlichkeit, die an ihm soll offenbart werden (Röm. 8, 18). Die intensive Hoffnung auf diese zukünftige Herrlichkeit begründete, wie für Jesus (Mc. 8, 35—37), so auch für Paulus erst die Möglichkeit, in der irdischen Gegenwart volle Freudigkeit und Ausdauer unter allen Erfahrungen des Unheils und Leids zu bewahren (2 Cor. 4, 16—18. Röm. 5, 3—5; 8, 18—25; vgl. 1 Cor. 15, 30—32).

Mit Jesus hat Paulus die Voraussetzung gemeinsam, daß das Ende des gegenwärtigen Weltverlaufs verhältnißmäßig bald, noch zu Lebzeiten der damaligen Generation, eintreten wird (1. Th. 4, 16 f. 1. Cor. 15, 51 f. Röm. 13, 11 f.; vgl. Mc. 9, 1. Lc. 18, 17 f.). Mit überraschender Plötzlichkeit wird dieser Tag, „der Tag" im besonderen Sinne, über die sündige, sich in Ruhe und Sicherheit wiegende Menschheit hereinbrechen, wie ein Dieb in der Nacht (1. Th. 5, 2 f.; vgl. Mt. 24, 37—25, 13. Lc. 12, 35—46; 17, 26—30; 21, 34—36. Mc. 13, 28—37). Der Messias wird dann vom Himmel her auf die Erde wiederkommen, bekleidet mit göttlicher Machtvollkommenheit und Herrlichkeit, um das große Gottesgericht zu vollziehen und seine treuen Jünger zum ewigen Heilsleben, zum himmlischen Lohne zu führen (1. Th. 1, 10; 2, 19; 4, 16 f. 2. Th. 1, 6—10. 1. Cor. 15, 51 f. 2. Cor. 5, 10. Phil. 3, 20 f.; vgl. Mc. 8, 38; 14, 62). In der Einzelausführung dieses Bildes hat Paulus Züge, die uns nicht ebenso von Jesus überliefert sind. Der Eindruck der Uebereinstimmung im Ganzen wird hierdurch nicht beeinträchtigt.

Diese Uebereinstimmung gilt auch hinsichtlich der Vorstellung von der Auferweckung der vor der Parusie Gestorbenen. Weil Paulus die zeitliche Nähe der Parusie voraussetzte, so erschien ihm der bevorstehende Uebergang der Christen in's himmlische Heilsleben in erster Linie nicht als eine Auferweckung aus dem Tode, sondern als eine Verwandlung. Das adamitische Todesverhängniß erschien ihm als principiell aufgehoben für die zu Christo gehörige Menschheit. Daraus, daß er seinen Gemeinden zunächst die Hoffnung auf diese Heilsvollendung bei der nahen Parusie brachte, erklärt es sich, daß in der Thessalonicher- und in der Corinthergemeinde das Sterben einzelner Christen Sorge und Trauer hervorrief, als seien diese Brüder nun von dem bei der Parusie Christi kommenden Heile ausgeschlossen. Dieser Beunruhigung hat Paulus dann aber die Gewißheit entgegengestellt, daß die zu Christo Gehörigen in jedem Falle mit ihm zum Leben geführt und, wenn sie vorher entschlafen seien, aus dem Tode auferweckt werden würden (1. Th. 4, 13 ff.; 5, 10. 1. Cor. 15).

Die Art, wie er den Corinthern gegenüber die Idee der

Todtenauferstehung begründet, steht in naher Analogie zu der Vertheidigung dieser Idee durch Jesus den Sadducäern gegenüber (Mc. 12, 18—27). Die sadducäische Einrede, welche in der beschränkten Vorstellung wurzelte, als könne das Auferstehungsleben wieder nur ein solches irdisch-sinnliches Leben sein wie das gegenwärtige Leben, schneidet Jesus ab durch seine Berufung auf die Macht Gottes, welche den aus den Todten Auferstandenen eine ganz neue Lebensform geben werde, wo sie „weder freien noch sich freien lassen, sondern sind wie Engel im Himmel" (Mc. 12, 24 f.). Ebenso weist Paulus die zweifelnde Frage, wie und mit was für einem Körper denn die Todten auferstehen sollten, wo sie doch eben ihren Körper verloren hätten, zurück mit dem Hinweis darauf, daß wie Gott dem nackten Samenkorn einen neuen Körper gebe nach seinem Willen und wie es verschiedene Organismen der mannigfachsten Art gebe, so die Auferstehenden an Stelle ihres vergänglichen, psychischen, irdischen Körpers einen neuen unvergänglichen, pneumatischen, himmlischen Körper empfangen würden (1. Cor. 15, 35—49). Auch für ihn stand es fest, daß das Auferstehungsleben ganz anderer Art sein werde, als das irdisch-sinnliche Leben: „Fleisch und Blut kann das Reich Gottes nicht erben noch erbt die Vergänglichkeit die Unvergänglichkeit" (V. 50). Eben deshalb müssen nach seiner Vorstellung die bei der Parusie Ueberlebenden einen ähnlichen Proceß durchmachen, wie die vorher Gestorbenen; auch ihr irdischer, vergänglicher Körper muß mit einem himmlischen, unvergänglichen vertauscht werden (V. 51—53).

Jesus hat aber nicht nur den Sadducäern gegenüber das Recht der Hoffnung auf die Todtenauferstehung im Allgemeinen vertreten, sondern hat auch speciell mit Bezug auf seine Jünger, von denen er doch im Princip annahm, daß sie seine Parusie noch erleben würden, geurtheilt, daß für sie eventuell der Tod nicht einen Verlust, sondern vielmehr einen Gewinn des wahren Lebens bedeute und ein nothwendiges Mittel zur Sicherung ihres Heilslebens sei (Mc. 8, 35; 13, 12 f. Mt. 10, 28. 39)[1]. Die Gewißheit seines eigenen Auferstehens aus dem ihm bevorstehenden Tode war

[1] Vgl. Joh. 11, 25 f.

für sein Bewußtsein unmittelbar verknüpft mit der Geltung dieser allgemeinen Regel für die Genossen des Reiches Gottes[1]). Auch wenn sich Paulus nicht ausdrücklich darauf beriefe, daß er „in einem Herrnworte" rede (1. Th. 4, 15), könnten wir doch mit Bestimmtheit sagen, daß das Urtheil des Paulus, die bei der Parusie überlebenden Christen würden mit Bezug auf die Heilserlangung keinen Vorsprung haben vor den zuvor entschlafenen, ganz zu der Anschauung Jesu stimmt.

Hat Jesus aber auch gemeint, daß seine vor der Parusie sterbenden Jünger erst bei seiner Parusie auferstehen würden, so wie es Paulus 1. Th. 4, 16 und 1. Cor. 15, 23. 52 ausspricht? Die Bejahung dieser Frage scheint mir nicht selbstverständlich zu sein. Daß das „Herrnwort", auf welches sich Paulus (1. Th. 4, 15) bezieht, welches er aber nur dem Gedanken und nicht dem Wortlaute nach zu citiren scheint, auch dieses Moment der Anschauung des Paulus bezeugt habe, ist aus den Worten des Apostels nicht sicher zu erschließen. Und die in den Evangelien überlieferten Aussagen Jesu geben uns über die Frage keinen näheren Aufschluß. Aber auch Paulus hat diesen Punkt seiner eschatologischen Anschauung nicht consequent festgehalten. Wie Jesus angesichts seines Todes die Ueberzeugung aussprach, daß er schon nach drei Tagen, d. h. in kürzester Frist (Hos. 6, 2), auferstehen werde zum himmlischen Leben (Mc. 8, 31), so hat auch Paulus, als ihm die Möglichkeit seines eigenen Todes vor der Parusie nahe rückte, die Zuversicht geäußert, daß ein solches Sterben für ihn nur Gewinn sein würde, weil es ihn um so früher in die selige Gemeinschaft mit dem auferstandenen Herrn brächte (2. Cor. 5, 6—8. Phil. 1, 21. 23). Und wie Jesus aussprach, daß die einmal zu Gott gehörigen Frommen auch trotz ihres irdischen Gestorbenseins in der Gemeinschaft mit Gott bleiben müßten (Mc. 12, 26 f.), so urtheilte Paulus, daß die im Gnadenstande befindlichen Menschen auch nicht durch den Tod von der Liebe Gottes geschieden werden könnten (Röm. 8, 38 f.) und im Leben wie im Sterben dem Herrn Christo zugehörig blieben

[1]) Beachte den Zusammenhang von Mc. 8, 35 mit V. 31.

(Röm. 14, 7—9). Durch diese fromme Ueberzeugung war die Vorstellung von einem solchen Zwischenzustande nach dem Tode, welcher von dem mit der Parusie eintretenden himmlischen Heilsleben wesentlich verschieden wäre, principiell überwunden.

Bei Anerkennung der paulinischen Authentie des zweiten Thessolonicherbriefes, welche zu beanstanden ich keinen durchschlagenden Grund finde, müssen wir hinsichtlich des eschatologischen Gedankenkreises noch bemerken, daß Paulus abweichend von Jesus die Vorstellung von dem Antichrist darbietet. Jesus selbst hat seinen Jüngern zwar das Auftreten vieler falscher Messiasse und Propheten angekündigt, welche suchen würden, sie durch Trug von ihrer Anerkennung Jesu als des rechten Messias abzubringen (Mc. 13, 5 f. 21 f.). Aber er hat, soweit wir nach unseren Quellen urtheilen können, nicht angenommen, daß der satanische Gegensatz gegen ihn und gegen das von ihm verkündigte Reich Gottes schließlich eine in einer einzelnen Person concentrirte Erscheinung und besonders schreckliche Wirksamkeit finden würde. Er hat auch die Anfechtungen um seines Namens willen, welche er seinen Jüngern voraussagte, nicht in Zusammenhang gebracht mit besonderen politischen Ereignissen der Zukunft. Denn das Strafgericht, welches er seinen ungläubigen jüdischen Zeitgenossen und insbesondere der Prophetenmörderin Jerusalem androhte (Mc. 12, 1—9; 13, 1 f. Lc. 10, 13—15; 11, 29—32; 49—51; 13, 6—9. 34), hat er nicht als eine politische Katastrophe vor seiner Wiederkunft, sondern als mit zum Vollzuge des göttlichen Gerichtes bei seiner Wiederkunft gehörig gedacht[1]). Paulus dagegen hat, wahrscheinlich im Anschlusse an die jüdische Apokalyptik and in Uebereinstimmung mit anderen Richtungen der apostolischen Zeit (1. Joh. 2,

---

[1]) In der eschatologischen Rede Mc. 13 haben diejenigen Stücke, welche zuerst im Allgemeinen schreckliche Kriegs- und Naturereignisse als „Anfang der Wehen" (V. 7—9a) und dann im Besonderen einen über das jüdische Land hereinbrechenden heidnischen Verwüstungsgreul als Vorzeichen für die Parusie weissagen (V. 14—20), nicht zum ursprünglichen Bestande der Rede Jesu, sondern zu einer kleinen judenchristlichen Apokalypse gehört, welche von unserem Evangelisten mit der ihm überlieferten Jesusrede verbunden ist. Vgl. darüber meine „Lehre Jesu" I, S. 10ff. u. S. 624f.

18. Apoc. 13 und 17), die Vorstellung, daß vor der Parusie des Messias der Antichrist als Personification heidnischer Gottlosigkeit und Bosheit auftreten werde, durch welchen die Ungläubigen zur Strafe für ihre Mißachtung der Wahrheit in schweren Trug verstrickt werden würden (2. Th. 2, 3—12). Dieses Auftreten des Antichrists dachte er wiederum bedingt durch eine große politische Katastrophe. Denn unter dem zur Zeit noch vorhandenen Hemmniß der Offenbarung des Antichrists, welches er theils neutrisch als „das Zurückhaltende", theils masculinisch als „den Zurückhaltenden" bezeichnet (V. 6 f.), scheint er das römische Kaiserthum bezw. den römischen Kaiser verstanden zu haben. Die Beseitigung der mächtigen politischen Institution der römischen Reichsordnung, von deren Werth zur Eindämmung der Unsittlichkeit und der Feindschaft gegen das Evangelium er bei seiner Missionswirksamkeit einen lebhaften Eindruck empfing (vgl. Röm. 13, 1—6), erschien ihm als nothwendige Vorbedingung für die potenzirte Erscheinung der Irreligiosität und Immoralität des Antichrists[1]).

[1]) Mir scheinen die Aeußerungen in 2. Th. 2 über den Antichrist keine Momente zu enthalten, die mit der Herkunft des Briefes von Paulus unvereinbar wären. Ich muß insbesondere gegenüber P. W. Schmiedel, Hand-Commentar z. N. Test. 2. Aufl. II, S. 41 ff., daran festhalten, daß es nicht berechtigt ist, 2. Th. 2 nach Analogie von Apoc. 13 u. 17 auszudeuten, daß man vielmehr die sehr bemerkenswerthe Differenz zwischen diesen beiden Erörterungen als Anzeichen der Zugehörigkeit von 2. Thess. 2 zu einer viel früheren Zeitlage als Apoc. 13 u. 17 würdigen muß. Der Apokalyptiker weiß ganz genau, *wer* „das Thier" ist; er nennt den Namen nicht direct, bezeichnet ihn aber indirect mit möglichster Deutlichkeit. In 2. Thess. 2 dagegen wird durchaus nicht gesagt, *wer* der Antichrist sein wird, sondern nur, *von welcher Art* sein Wesen und Wirken sein wird. Wenn es in V. 7 heißt, daß „das Geheimniß der Ungesetzlichkeit" schon wirksam sei, so ist hiermit doch nur gesagt, daß das *Wesen* des Antichristenthums, nämlich eben die heidnische Auflehnung gegen das göttliche Gesetz, im Verborgenen, noch in Schranken gehalten durch die staatliche Ordnung, schon in der Gegenwart sich bethätigt. Seine *persönliche* Verkörperung und offene, ungehemmte Wirksamkeit aber in dem einen Antichristen steht noch aus, — und es wird durch keinerlei Andeutung verrathen, daß doch schon eine genauere Bestimmung dieser Persönlichkeit des Antichrists möglich sei. — In der Apoc. ist „das Thier" ein römischer Kaiser, und Rom selbst, das „große Babylon", ist „die Mutter der Huren und der Greuel der Erde, trunken

3. Die zum messianischen Heilszustande gehörende menschliche Rechtbeschaffenheit.

Denselben principiellen Einklang zwischen Jesus und Paulus, den wir hinsichtlich der Anschauung von dem Wesen des messianischen Heiles beobachten, haben wir auch hinsichtlich der Anschauung von der zu diesem Heilszustande gehörenden „Gerechtigkeit" anzuerkennen. Es handelt sich hier für uns nicht um die ideelle Gerechtigkeit, die nach paulinischer Anschauung Gott aus Gnaden den Glaubenden zuerkennt, sondern um die reale Gerechtigkeit, welche die zum Messias gehörigen Menschen leisten müssen. Und es handelt sich nicht um die sittliche Bedingtheit der Theilnahme am messianischen Heilszustande — wir werden später hinsichtlich dieses Punktes

vom Blute der Heiligen" (17, 5 f.). In 2. Th. 2 dagegen erscheint, ebenso wie in Röm. 13, das römische Kaiserthum als eine göttliche Ordnung zur Eindämmung des Bösen, und speciell auch des Antichristenthums; nichts weist hier auf einen Zusammenhang des Antichristenthums mit Rom hin. — Der Umstand, daß Paulus in seinen anderen Briefen nicht vom Antichristen redet, zeugt nicht entscheidend gegen die paulinische Authentie von 2. Th. 2. Sonst würde auch das Fehlen der Vorstellung von dem endlichen Hinzukommen ganz Israels zum Heile in den übrigen paulinischen Briefen gegen die paulinische Authentie von Röm. 11 zeugen. — Daß die Vorstellung von dem nothwendigen Vorangehen des Antichrists vor der Parusie in einem gewissen Widerspruch steht zu der Vorstellung von der überraschenden Plötzlichkeit des Eintritts der Parusie (1. Th. 5, 2 f.), ist nicht zu verkennen. Doch darf man diesen Widerspruch auch nicht zu schroff darstellen. Entstanden ist derselbe daraus, daß Paulus seine eschatologische Anschauung nicht auf Grund eigener Speculation ausbildete, sondern die Elemente zu ihr theils aus den überlieferten Worten Jesu, theils aus der jüdischen Apokalyptik übernahm, während diese Elemente doch nicht alle genau zu einander paßten. Der Widerspruch ist hier aber auch nicht größer, als in mannigfachen anderen Punkten der Lehre des Paulus, wo sich in ähnlicher Weise Einflüsse verschiedener Herkunft wirksam zeigen. An der Stelle 1. Th. 5, 2—4 ist der Unterschied zwischen der dritten Person Pluralis in V. 3 und dem nachdrücklich gegenübergestellten ὑμεῖς δὲ in V. 4 zu beachten. Absolut überraschend tritt der Tag der Parusie für die Nichtchristen ein, nicht ebenso für die Christen, wenngleich er auch für diese unberechenbar bleibt (V. 1 f.). Die Erkenntniß, daß vorher noch der Antichrist auftreten muß (bezw. nach Röm. 11, daß vorher noch ganz Israel zum christlichen Glauben kommen wird), macht diesen Tag doch nicht einfach berechenbar. Ueber die Dauer der Periode des Antichrists prätendirt Paulus auch in 2. Th. 2 kein Wissen.

eine bemerkenswerthe Differenz zwischen Jesus und Paulus festzustellen haben —; sondern es handelt sich allein um die religiös-sittliche Beschaffenheit, welche unmittelbar zum Wesen des messianischen Heilszustandes gehört.

Schon für die alttestamentliche Prophetie stand es fest, daß in der erwarteten Endzeit den Heilserweisungen Gottes an sein Volk eine rechte fromme Beschaffenheit des Volkes entsprechen würde. So ist auch bei Jesus und bei Paulus die Verkündigung von dem jetzt zur Verwirklichung gelangenden messianischen Heile Hand in Hand gegangen mit ernsten Ermahnungen zu dem von Gott geforderten rechten Verhalten. Auch für Paulus gehörte zu dem Begriffe des „Reiches Gottes" als wesentliches Moment die vollendete sittlich-religiöse Beschaffenheit der Reichsgenossen (1. Cor. 4, 20. Röm. 14, 17). Die von ihm verkündigte gnadenmäßige Gerechtsprechung der Glaubenden um Christi willen dient nach seinem Bewußtsein nicht dazu, den Menschen im Sündigen zu bestärken, sondern sie zweckt vielmehr darauf ab, daß er sich ganz in den Dienst Gottes stellt, um kraft des ihm gnadenmäßig verliehenen Gottesgeistes die Forderungen Gottes recht zu erfüllen (Gal. 2, 17—19. Röm. 6, 1—23; 8, 4). Dem Gleichnisse Jesu vom Hochzeitsmahle, von dem der Gast ausgeschlossen ward, der kein hochzeitlich Kleid anhatte (Mt. 22, 11—14), entsprechen die bildlichen Worte des Paulus, daß die Christen, denen „der Tag", der Zeitpunkt der künftigen Heilsvollendung, nahe ist und die schon jetzt nicht mehr zur Nacht und Finsterniß gehören, sondern Kinder des Lichtes und des Tages sind, auch dem Tage gemäß wandeln, die Werke der Finsterniß ablegen und die Waffen des Lichtes anlegen sollen (1. Th. 5, 4—10. Röm. 13, 11—14). Wie Jesus aus seiner Vorstellung von dem sittlichen Vaterwesen Gottes die Folgerung zog, daß die Menschen, die Gottes Kinder werden sollen, in ihrem sittlichen Verhalten Gott gleich werden müssen (Mt. 5, 45—48), ebenso ergab sich für Paulus aus seiner Vorstellung von dem sittlichen Wesen Gottes die Gewißheit, daß der Zustand des Gottgeweihtseins, des ἁγιασμός oder der ἁγιωσύνη, ein Zustand rechter Gerechtigkeit, frei von aller sittlichen Beflecktheit, sein müsse (1. Th. 4, 3—7. 2. Cor. 6, 14—7, 1. Röm. 6, 16—22).

Wie haben sich nun aber die Vorstellungen Jesu und des Paulus von dem Inhalte dieser zum messianischen Heilszustande gehörenden Gerechtigkeit zu einander verhalten?

„Gerechtigkeit“ ist nach alttestamentlicher Auffassung normgemäße Beschaffenheit. Die Norm aber, nach welcher sich die Beschaffenheit des Menschen richten muß, ist der offenbarte Wille Gottes, das göttliche Gesetz. Ebenso bestimmt, wie für Jesus galt, daß er das Gesetz nicht auflöse, sondern daß es im Reiche Gottes gerade auf die genaueste Erfüllung des Gesetzes ankomme (Mt. 5, 17—20), ebenso bestimmt galt für Paulus, trotz seiner Gewißheit von dem Aufgehobensein des Gesetzes als gesetzlichrechtlicher Ordnung des Heilsgewinnes (Röm. 10, 4), daß das Gesetz in dem allgemeinen Sinne der Forderungen Gottes mit Bezug auf das Verhalten der Menschen auch für die Christen fortdauernden Bestand habe und gerade von ihnen vollkommen erfüllt werden solle (Röm. 3, 31; 8, 4). Hatte nun aber dieses zu erfüllende „Gesetz“ für das Bewußtsein des Paulus denselben Umfang und Inhalt wie für das Bewußtsein Jesu?

Nach Jesu Anschauung ist das Gesetz, dessen genaueste Erfüllung den Genossen des Reiches Gottes obliegt, nicht einfach das mosaische Gesetz in seinem ganzen überlieferten Bestande, sondern das von ihm selbst „vollgemachte“, d. h. zu vollendetem, seiner Idee ganz entsprechendem Ausdrucke gebrachte Gesetz (Mt. 5, 17). Und er wußte, daß er nicht durch bloßes Anflicken einzelner neuer Zuthaten zu dem alten Bestande das feste, geschlossene Ganze der Gerechtigkeit herstellen konnte, dessen es bedurfte (Mc. 2, 21 f.). Thatsächlich fand er in seiner Erkenntniß des rein geistig-ethischen Wesens Gottes, die ihm offenbarungsmäßig gewiß war und die er in seinem regelmäßigen Gebrauche des Vaternamens für Gott kund gab, das feste, einheitliche Princip zum Urtheile darüber, welches die wahrhaften Forderungen Gottes an die Menschen seien und welche der überlieferten Gebote den eigentlichen Willen Gottes nicht zum rechten Ausdruck brächten. Aus diesem Princip ergab sich ihm, daß Gott nicht um seiner selbst willen bestimmte äußere Formen der Verehrung, äußere Zustände, Handlungen oder Enthaltungen begehrte, wie sie einer beschränkt naturhaft vorgestellten

Gottheit angemessen erschienen, sondern daß er als eigentliches Wesen der ihm gebührenden Verehrung nur das vertrauensvolle Gebet des Herzens forderte (Mc. 11, 17. Mt. 6, 6. Lc. 11, 1—10)[1], daneben aber gemäß seinem eigenen Liebeswillen eine intensive Liebesgesinnung der Menschen gegen einander (Mt. 5, 45—48). Demgemäß bezeichnete er die Forderung, daß man in zuvorkommender Liebe die Bedürfnisse anderer Menschen nach Analogie der eigenen Bedürfnisse erkenne und befriedige, als Inhalt von „Gesetz und Propheten" (Mt. 7, 12), stellte er das Gebot der Liebe zum Nächsten zusammen mit dem Gebote der Liebe zu Gott als das Hauptgebot hin (Mc. 12, 29—31) und erklärte er, in schroffem Gegensatze zu der pharisäischen Auffassung, die Erfüllung der Liebespflicht für dringlicher und werthvoller als die correcte Erfüllung der Cultuspflichten (Mc. 3, 1—5. Mt. 12, 5—7). Zugleich aber erschloß sich ihm, von demselben Grundprincip aus, ein deutliches Bewußtsein der inneren Freiheit den Ordnungen des jüdischen Ceremonialgesetzes gegenüber (Mc. 2, 28. Mt. 17, 25 f.) Wenngleich er mit seinen Jüngern sich im Allgemeinen diesen Ordnungen fügte, so war er sich doch seines Rechtes zur Kritik ihrer Mängel deutlich bewußt. Sein Grundsatz, daß nichts, was von außen her an den Menschen herankommt, sondern nur das, was aus ihm, nämlich aus seiner inneren Gesinnung, herauskommt, ihn vor Gott profan machen kann (Mc. 7, 15—23), ist eine Erklärung der principiellen Werthlosigkeit aller levitischen Reinheitsgesetze, die einen so großen Bestandtheil der Gesetzgebung im Pentateuch ausmachten und auf die Gestaltung der praktischen Frömmigkeit der Juden zur Zeit Jesu von erheblichstem Einflusse waren. Und durch seinen Grundsatz, daß der Sabbath um des Menschen willen und nicht der Mensch um des Sabbaths willen geworden sei (Mc. 2, 27), hat er der Einhaltung der Sabbathordnung einen nur relativen Werth zugeschrieben im Gegensatze zu dem absoluten Werthe, der ihr nach dem Sinne der alttestamentlichen Gesetzgebung und der jüdisch-pharisäischen Auffassung zukam.

Auch nach der Anschauung des Paulus hat das Gesetz,

---

[1]) Vgl. Joh. 4, 21—24.

welches von den auf dem Boden der Gnadenordnung stehenden Menschen kraft des Gottesgeistes erfüllt werden soll und kann, einen wesentlich anderen Inhalt als das Gesetz, wo es als rechtliche Gesetzesordnung eine Anweisung zum selbständigen Heilserwerbe der Menschen zu geben beansprucht. Paulus hat sich zwar über diese Verschiedenheit des Gesetzesinhaltes nirgends bestimmt ausgesprochen. Aber daß dieselbe für sein Bewußtsein vorhanden war, kann keinem Zweifel unterliegen. Und zwar zeigt sich hier nun zunächst eine auffallende Uebereinstimmung des Apostels mit Jesus. Auch nach Paulus ist das ganze Gesetz, „das Gesetz Christi“, in dem Gebote der Liebe zum Nächsten zusammengefaßt (Gal. 5, 13 f.; 6, 2. Röm. 13, 8—10). Auch nach ihm sind ungültig geworden die ceremonialen und asketischen Forderungen des mosaischen Gesetzes (Gal. 4, 8—10. Col. 2, 16—22), welche die Menschen knechteten (Gal. 4, 3; 5, 1). Paulus hat darin, daß er den geborenen Heiden weder die Beschneidung noch das übrige jüdische Ceremonialgesetz aufgelegt wissen wollte, doch nur die praktische Consequenz aus dem innerlichen Freiheitsbewußtsein gezogen, welches schon Jesus diesen ceremoniellen Ordnungen gegenüber besaß.

Gleichwohl ist an diesem Punkte eine bedeutsame Differenz zwischen Paulus und Jesus zu bemerken. Sie betrifft die Begründung der Gewißheit, daß die Jünger des Messias dem alttestamentlichen Liebesgebote gegenüber eine andere Stellung einnehmen wie dem mosaischen Ceremonialgesetze gegenüber. Für das Bewußtsein des Paulus lag der Grund des Befreitseins der Christen von dem jüdischen Ceremonialgesetze unmittelbar darin, daß die rechtliche Gesetzesordnung, gemäß welcher die Menschen sich durch eigene creatürliche Werke die Anerkennung und den Heilslohn Gottes verdienen sollten, durch Christus aufgehoben ist. Die ceremonialgesetzlichen Ordnungen, Beschneidung, Sabbathfeier, Speisegebote u. s. w., schienen ihm ausschließlich diesen Sinn und Zweck zu haben, daß der Mensch, welcher sich auf sie einließ, aus der Gnadenordnung heraustrat und sich selbständig das Heil verdienen wollte (Gal. 4, 9—11; 5, 2 f. Col. 2, 16—23). Allein aus dieser Betrachtungsweise ergiebt sich doch keine principiell verschiedene Beurtheilung des alttestamentlichen Ceremonialgesetzes und

des alttestamentlichen Liebesgebotes. Als rechtliche Gesetzesordnung zum selbständigen Verdienen des Heils ist nach der Auffassung des Paulus das ganze alttestamentliche Gesetz durch Christus aufgehoben. Der Mensch darf auch nicht meinen, durch eine mit eigenen sarkischen Kräften vollzogene Erfüllung des Liebesgebotes sich die Anerkennung Gottes verdienen zu sollen und zu können, oder auch nur etwas zu ihrer Erwerbung mitbeitragen zu können. Wenn es aber doch gilt, daß der aus Gnaden gerecht erklärte Mensch kraft des gnadenmäßig erlangten Gottesgeistes das Vermögen und die Pflicht hat, die Gesetzesforderungen Gottes vollständig zu erfüllen (Röm. 8, 4), und daß er ohne diese praktische Erfüllung des Gotteswillens im zukünftigen Gerichte nicht bestehen wird, so fragt sich, weshalb nur der im Liebesgebote zusammengefaßte Bestand des alttestamentlichen Gesetzes und nicht daneben auch das alttestamentliche Ceremonialgesetz in dieser Weise eine verpflichtende Bedeutung für die Christen hat. Auch die ceremonialgesetzlichen Ordnungen ließen sich doch etwa mit dem Bewußtsein erfüllen, daß man nicht durch sie das Heil verdienen solle, sondern vielmehr erst auf Grund der Gnadenordnung zu ihrer rechten, gottgefälligen Erfüllung befähigt sei. Den entscheidenden Gesichtspunkt, um die Werthlosigkeit beziehungsweise den blos relativen Werth einer Erfüllung des jüdischen Ceremonialgesetzes, aber daneben den unbedingten Werth einer rechten Erfüllung der Liebespflicht auf dem Boden der Gnadenordnung einzusehen, hätte nur die Erkenntniß des rein geistig-ethischen Wesens Gottes und die Gewißheit, daß nach dem Wesen Gottes sich auch die reale Gerechtigkeit, die Gott von den Frommen fordere, richten müsse, dargeboten. Dieser Gesichtspunkt ist aber für Paulus nicht so bestimmt maßgebend gewesen, wie für Jesus.

Mir scheint, daß sich dieser Mangel bei Paulus auch noch an einem anderen Punkte zeigt. Nach der Vorstellung Jesu liegt in der Liebe Gottes gegen die Menschen der Maßstab für die Liebe, zu der die Menschen gegen einander verpflichtet sind (Mt. 5, 45); die unendliche Größe des von Gott erlangten Schulderlasses verpflichtet die Menschen zur unbedingten Vergebung der verhältnißmäßig so viel geringeren Verschuldungen Anderer gegen sie

(Mt. 18, 21—35). Paulus dagegen, welcher in seinen Mahnungen, die Verfolger zu segnen und Niemandem Böses für Böses zu vergelten (Röm. 12, 14 u. 17. 1. Thess. 5, 15), den Forderungen Jesu folgt, vielleicht sogar im unmittelbaren Anschlusse an den Wortlaut überlieferter Sprüche Jesu, begründet weiterhin seine Ermahnung, sich am Feinde nicht selbst zu rächen, sondern ihm vielmehr Wohlthaten zu erweisen, im Anschluß an alttestamentliche Worte durch den Hinweis auf das Gericht Gottes, dem die Vergeltung zu überlassen sei, und auf die dem Feinde aus der Wohlthat erwachsende Beschämung (Röm. 12, 19 f.). Diese Motivirung steht doch nicht ganz auf der Höhe der Anschauung Jesu von der Art und dem Motive der vergebenden und wohlthuenden Feindesliebe seiner rechten Jünger.

Sonst freilich stehen gerade die Vorstellungen des Paulus von dem Wesen der Liebespflicht der Christen in Einklang mit denjenigen Jesu. Seine allgemeinen Forderungen, daß „Keiner das Seine suchen soll, sondern das des Anderen" (1. Cor. 10, 24; vgl. Röm. 15, 2. Phil. 2, 4), daß ein Jeder sich dem Anderen dienend unterordnen und die Lasten des Anderen tragen soll (Gal. 5, 13; 6, 2. Röm. 12, 10; 15, 1. 7. Col. 3, 13. Phil. 2, 3; vgl. 1. Cor. 9, 19—22; 10, 33), decken sich mit der Forderung Jesu, daß seine Jünger ihre Größe darin suchen sollen, einander Dienste zu leisten (Mc. 9, 35—37; 10, 42—45. Lc. 22, 26 f.). Auch für viele der specielleren sittlichen Vorschriften des Paulus finden sich Parallelen in den Worten Jesu: für die Warnung vor Eitelkeit (Gal. 5, 26. Röm. 12, 16. Phil. 2, 3; vgl. Mt. 23, 5—12), vor dem Richten über Andere (Röm. 14, 1—13; vgl. Mt. 7, 1—5) und vor dem Anstoßgeben für die Schwachen (1. Cor. 8, 9—13. Röm. 14, 13. 15. 20 f.; vgl. Mc. 9, 42. Lc. 17, 1 f.); für die Ermahnung, Frieden unter einander zu halten (1. Cor. 1, 10. Röm. 12, 18; 14, 19. Phil. 2, 2; vgl. Mc. 9, 50), dem fehlenden Bruder zu verzeihen und zur Besserung zu verhelfen (Gal. 6, 1. Col. 3, 13; vgl. Mt. 18, 15—17. 21 f. Lc. 17, 3 f.) und lieber Unrecht zu dulden als zu processiren (1. Cor. 6, 7; vgl. Mt. 5, 40); ferner für die Mahnung zu einer mit Lauterkeit verbundenen Weisheit (Röm. 16, 19. Col. 4, 5. Phil. 1, 9 f.; vgl. Mt. 10, 16); sodann für die Ein-

schärfung der ehelichen Treuepflicht der Gatten (1. Cor. 7, 10 f.; vgl. Mc. 10, 2—12), der Kindespflicht gegen die Eltern (Col. 3, 20; vgl. Mc. 7, 9—13), der Gehorsams- und Abgabenpflicht gegen die römische Obrigkeit (Röm. 13, 1—7; vgl. Mc. 12, 15—17). Daß Paulus daneben auch manche Belehrungen ethischer Art bietet, für welche wir bei Jesus keine unmittelbaren Analogieen finden, war durch die besonderen Umstände, auf die Paulus in seinen seelsorgerlichen Briefen Bezug zu nehmen hatte, natürlich bedingt.

4. Der Zustand der nicht zum Messias gehörigen Menschen.

Der Zustand des Lebens und der Gerechtigkeit, der für die zu Christo gehörigen Menschen durch die Gnade Gottes verwirklicht wird, steht für die Vorstellung des Paulus in schroffem Gegensatze zu dem Zustande der Sünde und des Todes, in dem sich die Juden und die ganze Menschheit ohne Christus befinden. Darin daß Paulus diesen Gegensatz stark hervorgehoben und in der durch ihn gegebenen Beleuchtung alle Glieder der ihm überlieferten christlichen Anschauungsweise aufgefaßt hat, liegt das eigenthümlichste Moment seiner Theologie, welches auch auf die Abweichung derselben von der Lehre Jesu den wichtigsten Einfluß hatte.

Soweit nicht Christus die Gnadenordnung vermittelt, gilt nach der Anschauung des Paulus für die Menschen, und zwar in erster Linie für die Juden, das Gesetz im Sinne der Gesetzesordnung, d. h. der rechtsgesetzlichen Ordnung des Verhältnisses des Menschen zu Gott. Gott hat im Gesetze seine Forderungen gestellt und sie mit Verheißungen und Drohungen verbunden. Mit eigenen Kräften soll der Mensch diesen Willen Gottes erfüllen, um sich durch eine aus „Gesetzeswerken" stammende eigene Gerechtigkeit das Heil als gebührenden Lohn zu verdienen (Röm. 4, 4). Wer das Gesetz vollbringt, soll leben (Gal. 3, 12. Röm. 10, 5); verflucht dagegen soll sein, wer nicht alle Gesetzesforderungen erfüllt (Gal. 3, 10). Die Sünde führt den Menschen zum Tode (Röm. 6, 21. 23; 7, 10 f.).

Die Vorstellung von dem Bestande dieser rechtlichen Ordnung des Verhältnisses des Menschen zu Gott und die dieser Vorstellung entsprechende Deutung der alttestamentlichen Schrift war dem Paulus als Pharisäer anerzogen worden. Auch als Christ, wo er die Gewißheit von dem Aufgehobensein dieser Gesetzesordnung gewonnen hatte, hat er doch fortdauernd an dem pharisäischen Axiome festgehalten, daß die alttestamentliche Gottesoffenbarung, soweit sie nicht auf die messianische Zeit weissagte, wirklich jene Gesetzesordnung bezeugte und gültig setzte. Auch das blieb ihm feststehend, daß die Gesetzesoffenbarung wegen der deutlichen Erkenntniß des Willens Gottes, die sie einschloß, dem Volke Israel einen hohen Vorzug vor den Heiden verlieh (Röm. 2, 17—20; 3, 1—4; 9, 4). Aber als Christ urtheilte er, daß die Gesetzesordnung den specifischen Werth, den sie eigentlich zu haben schien, nämlich die Menschen wirklich zur Erlangung des göttlichen Heiles hinführen zu können, nicht besaß und daß sie auch nach Gottes Heilsplan garnicht ein wirkliches Mittel zu diesem Zwecke sein sollte.

Schon in seinem pharisäischen Zustande hatte er an sich selbst die unheilvollen, in Angst und Verzweiflung treibenden Wirkungen der Gesetzesordnung erfahren. Seit ihm das Gesetz bewußt geworden war, hatte er die zur Gesetzesübertretung reizende Begierde in sich gespürt (Röm. 7, 7 f.). Und er war seines Unvermögens inne geworden, sich von der Sünde frei zu halten; trotzdem er die Sünde mißbilligte, war er in Wirklichkeit immer wieder zu ihr fortgerissen worden (V. 14—25). Wir dürfen dem Apostel freilich nicht das Urtheil unterschieben, daß er in seinem vorchristlichen Zustande *absolut* sündig gewesen sei und *nichts* Gutes habe wollen und vollbringen können. Denn er hebt in dem Abschnitte Röm. 7, 14 ff. ausdrücklich hervor, daß bei seinem Vollbringen des Bösen, bei dem Herrschen der Sünde in seinen Gliedern (den Organen des praktischen Handelns), doch sein Urtheil (νοῦς) und sein Wollen (θέλειν) auf Seite des Gesetzes standen und dem Gesetze Gottes dienten. Andrerseits findet seine hier ganz allgemein hingestellte Aussage, daß sein ausführendes praktisches Verhalten damals sich nicht auf das Gute, sondern auf das Böse gerichtet habe, eine wesentliche Einschränkung durch die

Aussage Phil. 3, 6, daß er in jener Zeit in Gesetzesgerechtigkeit untadelig gewesen sei. Der Widerspruch dieser Aussagen gegen einander ist doch nur ein äußerlicher. Es ist durchaus verständlich, daß Paulus mit seinem Bewußtsein, den intensivsten, und zwar nicht nur äußerlichen, sondern innerlichen Gesetzeseifer gehabt und auch eine Fülle guter äußerer Gesetzeswerke vollbracht zu haben, die ihn für die äußerliche Betrachtungsweise und im Vergleiche mit Anderen — auf diesen Vergleich kommt es in dem Abschnitte Phil. 3, 4 ff. an — untadelig in der Gesetzesgerechtigkeit erscheinen ließ, doch das Bewußtsein verband, in unzähligen Fällen hinter den heiligen Forderungen Gottes zurückgeblieben zu sein. Nur dieses letztere Bewußtsein aber drängte sich dann vor, wenn es sich um die Frage handelte, ob er vor dem Urtheile Gottes mit seiner Gesetzesgerechtigkeit bestehen könne. Da stand es ihm klar vor Augen, daß er trotz seines übermäßigen Gesetzeseifers (Gal. 1, 14) doch der Sünde verhaftet geblieben und also dem Tode verfallen war. In dieser Gewißheit fühlte er sich unglückselig, verlangte er sehnsüchtig nach einer Erlösung (Röm. 7, 24). Er empfand das Stehen unter der Gesetzesordnung als einen Zustand der Knechtschaft und der Furcht (Röm. 8, 15).

Er hat diese seine eigene Erfahrung unter der Gesetzesordnung aber auch nicht als eine blos individuelle betrachtet, sondern vielmehr als eine allgemeingültige für alle unter der Gesetzesordnung stehenden Menschen. Denn er führte sie auf einen Grund zurück, welcher bei allen gleichmäßig in Betracht kommt. Die Beschaffenheit des Menschen unter der Gesetzesordnung steht in einem klaffenden Mißverhältniß zu der Forderung, die hier an ihn gestellt wird. Erfüllen soll er das heilige, pneumatische Gottesgesetz. Aber dieses Gesetz steht ihm als „Buchstabe", als todte Satzung gegenüber, ohne ihm eine lebendige Kraft zur Erfüllung mitzutheilen (2. Cor. 3, 6 f.). Der Mensch selbst aber, der noch nicht in der Gnadengemeinschaft mit Gott steht, sondern mit eigenen Werken sich das Heil Gottes verdienen soll, ist bloß „Fleisch", ein ohnmächtiges, geschöpfliches, mit zur Sünde reizenden Affecten und Begierden behaftetes Wesen. In dieser Beschaffenheit ist er unfähig das Gesetz Gottes zu vollbringen (Röm. 7, 5; 8,

5—8). Er ist verkauft unter die Sünde (Röm. 7, 14), er steht unter ihr wie unter einem ihn zwingenden Gesetze (V. 21. 23)[1]. Paulus meint zwar nicht, daß der Mensch unter der Gesetzesordnung nur sündige; dagegen zeugt seine vorher angeführte Selbstbeurtheilung. Wohl aber meint er, daß der Mensch unter

[1]) Freilich gehört nach Paulus die Sünde nicht unmittelbar zum Begriffe der σάρξ. Einerseits bezeichnet er als sarkisches Verhalten nicht nur die Gesetzesübertretungen, sondern auch alle die Gesetzeswerke, welche der Mensch auf dem Boden der Gesetzesordnung vermöge eigener creatürlicher Kraft vollbringt, um sich dadurch den Lohn Gottes zu verdienen (Gal 3, 3; 6, 13. Röm. 4, 1 f.). Er weiß zwar, daß diese eigenen Gesetzeswerke des Menschen unvollständig bleiben, durchaus ungenügend, um das Rechtfertigungsurtheil Gottes zu erlangen. Aber er hätte doch diese wenigstens partielle Gesetzesbefolgung nicht als eine zur σάρξ gehörige bezeichnen können, wenn für sein Bewußtsein die Sünde zum Begriffe der σάρξ gehört hätte. Andererseits weiß Paulus, daß sowohl Christus als auch die zu Christo gehörigen Menschen während ihres irdischen Lebens einen Bestand von σάρξ haben, während er doch mit Bezug auf Christus urtheilt, daß er keine Sünde gekannt habe (2. Cor. 5, 21), und mit Bezug auf die Christen, daß sie das Gesetz Gottes vollkommen erfüllen können und sollen (Röm. 8, 4. Col. 1, 22). Auch diese Vorstellung wäre für Paulus unmöglich gewesen, wenn er die Sünde als begrifflich und demgemäß unter allen Umständen mit der σάρξ verbunden gedacht hätte. Zum Begriffe der σάρξ gehört nach Paulus auf Grund der alttestamentlichen Anschauungs- und Ausdrucksweise die geschöpfliche Ohnmacht und daneben das Behaftetsein mit Affecten und Begierden. Diese letzteren richten sich allerdings ihrem Wesen nach gegen das Göttliche (Gal. 5, 17). Aber ihr bloßes Vorhandensein im Menschen ist doch nach Paulus noch nicht die wirkliche Sünde. Sondern diese kommt zu Stande, wenn die Begierden praktisch wirksam werden (Röm. 7, 5). Diejenigen Menschen nun, in denen der Gottesgeist wohnt, brauchen die zur Sünde reizenden Begierden nicht zu vollbringen (Gal. 5, 16); sie können die σάρξ mit ihren Affecten und Begierden kreuzigen (V. 24), d. h. völlig unwirksam für sich machen. Wenn sie anstatt der σάρξ den Geist Gottes und Christi zum Princip und zur Kraft ihres ganzen Verhaltens machen, so können sie trotz ihres Weiterlebens in der σάρξ sich doch frei von der Sünde halten (Gal. 2, 20. 2. Cor. 7, 1; 10, 2 f. Röm. 8, 4; 13, 14). Dagegen wird derjenige Mensch, welcher σάρκινος, d. h. seinem ganzen Wesensbestande nach nur „Fleisch" ist (Röm. 7, 14; vgl. 1. Cor. 3, 1), nothwendig sündig, weil ihm die höhere Kraft zur Unterdrückung der Affecte und Begierden fehlt. In dieser Lage befinden sich die Menschen außerhalb der christlichen Gnadenordnung.

der Gesetzesordnung wegen seines „Fleisches" nothwendig auch sündige. Darum ermangeln nun aber unter dieser Gesetzesordnung Alle der Anerkennung seitens Gottes (Röm. 3, 23). „Aus Gesetzeswerken wird kein Fleisch gerechtfertigt werden vor ihm" (V. 21; vgl. Gal. 2, 16. 3, 11). Denn Gott fordert eben vollständige Erfüllung seines Gesetzes. „Verflucht ist jeder, der nicht bleibt bei Allem, was im Buche des Gesetzes geschrieben ist, es zu thun" (Gal. 3, 10).

Das Gesetz, welches zum Leben führen sollte, führt also thatsächlich zum Tode (Röm. 7, 10). Trotzdem ist die Gesetzesordnung zu gültigem Bestande aufgerichtet worden. Hierin liegt ein Problem, für welches Paulus von seiner Erkenntniß der Gnadenordnung aus die Lösung fand. Als eine an sich gültige, definitive Ordnung des Verhältnisses zu Gott und der Heilserlangung gedacht, wie er sie früher als Pharisäer betrachtet hatte, wäre die Gesetzesordnung unheilvoll und zweckwidrig. Aber in Wirklichkeit ist sie eben nur als eine vorübergehende Ordnung aufgerichtet worden, während die Gnadenordnung, die lange vorher schon dem Abraham verheißen war, den eigentlichen letzten Zweck Gottes bildete. Auch das Verordnetsein des Gesetzes nicht unmittelbar durch Gott, sondern durch die Engel, wie es Paulus gemäß der Lehre des damaligen Judenthums annahm, erschien ihm als ein Anzeichen des geringeren Werthes und der blos vorübergehenden Bestimmung der Gesetzesordnung gegenüber der Gnadenordnung (Gal. 3, 19; vgl. Col. 2, 15). Gerade in dem anscheinend so zweckwidrigen Ergebniß, daß sie zur Gesetzesübertretung führte, entsprach die Gesetzesordnung als Mittel dem letzten Heilszwecke Gottes: sie sollte dadurch, daß sie die Unmöglichkeit einer Erlangung der Rechtfertigung und des Heilslebens auf dem Wege der eigenen Werkgerechtigkeit darthat, ein Erzieher zu Christus und zu der auf ihn sich gründenden Glaubensgerechtigkeit werden (Gal. 3, 15—25). Christus hat dem Gesetz, im Sinne der Gesetzesordnung, ein Ende gemacht (Röm. 10, 4); die an Christus Glaubenden sind dem Gesetze abgestorben (Gal. 2, 19. Röm. 7, 4. 6).

Wie verhält sich nun dieser ganze auf die Gesetzesordnung

bezügliche Gedankenkreis des Paulus zu der Lehre Jesu? Der allgemeine Vergleichungspunkt liegt darin, daß auch für das Bewußtsein Jesu der Zustand der Kindesgemeinschaft mit Gott, den er verkündigt und zur Verwirklichung bringt, sich als etwas Neues abhebt von dem Zustande, in dem die Menschen bisher Gott gegenüberstanden. In den Abendmahlsworten hat er das für seine Jünger hergestellte Verhältniß zu Gott als „neuen Bund“ bezeichnet (Mc. 14, 24), in offenbarer Bezugnahme auf Jer. 31, 31 ff. und also in gegensätzlicher Beziehung zu dem „Bunde, den Gott einst mit den Vätern machte, da er sie bei der Hand nahm, daß er sie aus Aegyptenland führte“. Daß er den Zustand der Menschen unter diesem früheren Bunde als einen Zustand der Sünde auffaßte, spricht er indirect dadurch aus, daß er diejenigen Menschen, die sich ihm anschließen und Genossen des Reiches Gottes werden wollen, allgemein zur Sinnesänderung auffordert (Mc. 1, 15). Alle Genossen des Reiches Gottes stehen zu Gott in einem Verhältnisse des absoluten Verpflichtetseins durch seine vergebende Gnade, ähnlich wie jener Knecht im Gleichnisse, dem sein Herr die unermeßliche Schuld von zehntausend Talenten erlassen hatte (Mt. 18, 23—35).

Allein wir dürfen doch keineswegs die Folgerung ziehen, daß Jesus den dem „neuen Bunde“ vorangegangenen Zustand wesentlich ebenso aufgefaßt haben werde, wie Paulus. Wir finden bei ihm keine Spur der Vorstellung, daß bis auf ihn hin und für alle diejenigen, die nicht unmittelbar seine Jünger wären, eine rechtlich-gesetzliche Ordnung des Verhältnisses zu Gott gültig sei. Er war nicht in der pharisäischen Anschauungsweise aufgewachsen und hatte die alttestamentliche Schrift nicht in der pharisäischen Beleuchtung gelesen. Er hatte sich selbst von früh auf im Kindesverhältnisse zu Gott stehend gefühlt und hatte im Alten Testament eine reiche Bezeugung des sittlichen Liebeswillens des himmlischen Vaters mit Bezug auf die Menschen gefunden. Diejenigen Elemente in der alttestamentlichen Schrift, die zu dieser ihm selbst erfahrungsmäßig gewissen Erkenntniß des sittlichen Vaterwesens und -willens Gottes in Widerspruch standen, betrachtete er als Anzeichen des Unvollendetseins von Gesetz und

Propheten. Und sich selbst wußte er dazu berufen, Gesetz und Propheten zur Vollendung zu bringen.

Wohl kannte er die rechtliche pharisäische Anschauungsweise. Sie trat ihm während seiner Wirksamkeit auf Schritt und Tritt entgegen. In den beiden Parabeln vom verlorenen Sohne (Lc. 15, 11 ff.) und von den Arbeitern im Weinberge (Mt. 20, 1—16) hat er die Einrede, die von diesem pharisäischen Standpunkte aus gegen das gnadenmäßige Heilsverhalten Gottes geltend gemacht wurde, bestimmt hervorgehoben, aber zurückgewiesen. Aus der Art dieser Zurückweisung speciell in jener ersteren Parabel erhellt deutlich, daß er die rechtliche Auffassung des religiösen Verhältnisses zu Gott nicht etwa nur für die neue messianische Periode, sondern ganz im Allgemeinen für ungültig hielt. Denn er argumentirt von der als selbstverständlich betrachteten Voraussetzung des sittlichen Vaterwesens Gottes aus. Dieses Vaterwesen nimmt Gott nicht erst jetzt für die messianische Zeit an, sondern es ist ihm ewig und unveränderlich eigen. Daß Gott je anders als diesem Vaterwesen gemäß urtheilte und handelte, ist ausgeschlossen; denn es würde nicht zur vollkommenen Gutbeschaffenheit Gottes passen (Mt. 5, 45 u. 48).

Weil aber für Jesus der Begriff des Gesetzes durchaus nicht den Sinn einer „Gesetzesordnung" hatte, lag ihm auch der Gedanke, daß seine Jünger von „dem Gesetze" freigeworden, demselben abgestorben seien, völlig fern. Für ihn hatte das Gesetz lediglich den Sinn der Willensoffenbarung Gottes mit Bezug auf das Verhalten der Menschen, welche für seine Jünger eine unbedingte Geltung behalten mußte.

Aber auch hinsichtlich der Gesetzesübertretung, der Sünde, macht er nicht den paulinischen Gegensatz. Fremd ist ihm der Gedanke, daß die außerhalb der Gemeinde des Reiches Gottes stehenden Menschen wegen ihrer Fleischesbeschaffenheit nothwendig dem Sündigen verfallen seien, während nur seine Jünger kraft des göttlichen Geistes die Gesetzesforderungen vollständig erfüllen könnten. Freilich dürfen wir Jesu auch nicht die Anschauung zuschieben, daß der Mensch sich mit eigener geschöpflicher Kraft ganz von der Sünde freihalten und sich selbständig den göttlichen Heils-

lohn verdienen könne. Für ihn hat eben diese paulinische Alternative garnicht gegolten. Er hat garnicht daran gedacht, daß die Menschen außerhalb seiner Jüngergemeinde ausschließlich auf ihr eigenes creatürliches Vermögen angewiesen und von allen aus zuvorkommender Gnade Gottes fließenden Kräften des höheren Lebens ausgeschlossen seien. Ihm erschien es als selbstverständlich, daß wenn Gott seine Gesetzesforderungen an die Menschen stellte, er ihnen auch das Vermögen zur Erfüllung dieser Forderungen verlieh, sofern sie nur wirklich ernstlich ihren Willen auf seine Gebote richteten. Die Behauptung der Nothwendigkeit des Sündigens enthält immer eine Entschuldigung der Sünde. Paulus ist sich zwar gewiß dessen nicht bewußt gewesen, daß auch seine Theorie von dem nothwendigen Zusammenhange der Sünde mit der bloßen Fleischesbeschaffenheit des unter der Gesetzesordnung stehenden Menschen zu einer Beeinträchtigung des Schuldcharakters dieser Sünde führte. Thatsächlich aber ist dies doch der Fall. Bei Jesus haben wir es als ein Ergebniß seines immer richtigen und reifen religiös-sittlichen Taktes zu würdigen, daß er sich jeder solchen Theorie über die Nothwendigkeit der Sünde zu enthalten hat, welche in ihren Consequenzen den verantwortlichen Schuldcharakter der Sünde auflöst.

Worin besteht denn nach Jesu Anschauung hinsichtlich des Gesetzes und der Sünde der Unterschied zwischen dem für seine Jünger aufgerichteten „neuen Bunde" und dem früheren Zustande? Darin, daß seine Jünger durch seine vollkommene Offenbarung des Vaterwesens Gottes (Mt. 11, 27) einerseits eine so vollkommene Erkenntniß des Gesetzeswillens Gottes gewinnen, wie sie in dem überlieferten Bestande von „Gesetz und Propheten" noch nicht gegeben war (Mt. 5, 17. 21—48), und andererseits ein gesteigertes Bewußtsein ihres inneren sittlichen Verpflichtetseins zur Erfüllung der höchsten Forderungen Gottes (Mt. 18, 23—35. Lc. 17, 10). Aus dieser doppelten Erkenntniß erwächst eine verschärfte Beurtheilung der Sünde und Schuld. Deshalb fordert Jesus alle, die tugendstolzen Pharisäer nicht minder als die bis dahin leichtfertigen und groben Sünder, zur ernstlichen Sinnesänderung auf. Sie alle sind dessen bedürftig, von ihm auf den Weg der rechten Gerechtigkeit gewiesen zu werden.

Paulus, der Heidenapostel, stellt dem Zustande der Sünde und des Todes, in dem sich die Juden befinden, den gleichen Zustand der Heidenwelt zur Seite. Auch die Heiden stehen nach seiner Anschauung unter Gesetzesordnung, wenn auch nicht unter der speciell mosaischen. Wenn frühere Heiden, nachdem sie die christliche Gotteserkenntniß gewonnen und aus Glauben den göttlichen Geist erlangt haben, sich der judaistischen Gesetzlichkeit zuwenden, so bedeutet dies nach Paulus ein Zurückkehren in denselben knechtischen Zustand, in dem sie vormals standen (Gal. 4, 9). Denn hinsichtlich der blos creatürlichen, ohnmächtigen Fleischesnatur und hinsichtlich des Angewiesenseins auf eigene Gesetzeserfüllung, um das Heil zu verdienen, stehen sich Juden und Heiden, soweit sie nicht auf den Boden der messianischen Gnadenordnung treten, principiell gleich [1]). In den Werken der Schöpfung und in der Stimme des Gewissens hat Gott auch den Heiden sein Wesen und seinen Willen bezeugt, so daß sie für ihre Sünde keine Entschuldigung haben (Röm. 1, 19 f.; 2, 14 f.). Aber thatsächlich herrscht in der Heidenwelt Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit (Röm. 1, 18). Hellenen wie Juden sind alle unter der Sünde (Röm. 3, 9); und diejenigen, welche ohne das mosaische Gesetz sündigen, werden ohne dieses Gesetz umkommen, wie diejenigen, die unter dem mosaischen Gesetz stehen, durch das Gesetz gerichtet werden (Röm. 2, 12).

Diese Auffassung, nach welcher das Todesverderben die Heiden wie die Juden als Strafe für ihre eigene Gesetzesübertretung trifft, ergänzt Paulus aber noch durch eine andere Betrachtungsweise. Sofern er daran denkt, daß der Tod über die ganze adamitische Menschheit herrscht, auch soweit den Menschen eine deutliche Erkenntniß des Gesetzes fehlt, welche doch die begriffliche Voraussetzung für eine „lebendige“, als Schuld anrechenbare Sünde ist (Röm. 5, 13 f.; vgl. 7, 7—9), urtheilt er, daß alle Adamiten wegen der Uebertretungsthat Adams die Todesverdammniß erfahren, in Analogie dazu, daß alle zu Christo Ge-

---

[1]) In dieser Anschauung des Paulus finde ich die Erklärung für seine Ausdrucksweise in Röm. 7, 4–6, auch wenn die Voraussetzung gilt, daß er die Adressaten des Römerbriefes in ihrer Majorität als Heidenchristen gedacht hat.

hörigen um des Gehorsams Christi willen zum Heilsleben geführt werden (Röm. 5, 12—19. 1. Cor. 15, 21 f.). Aber der Tod ist nach der Anschauungsweise des Paulus ein Schicksal, das denjenigen, der es erfährt, zum Sünder stempelt. So gewinnt nun jenes Urtheil bei ihm den Ausdruck: durch den Ungehorsam des Einen sind die Vielen als Sünder hingestellt worden, ebenso wie durch den Gehorsam des Einen die Vielen als Gerechte hingestellt werden (Röm. 5, 19), oder: dadurch, daß der Tod von Adam aus zu Allen durchgedrungen ist, sind Alle sündig geworden (V. 12). Er will damit doch nicht sagen, daß von Adam auf alle Nachkommen eine wirkliche Sündhaftigkeit übergegangen sei, welche dann ihren Tod als Straffolge nach sich gezogen habe. Er meint vielmehr nur, Alle seien dadurch zu Sündern gestempelt worden, daß sie um Adams willen den Tod, die Sündenstrafe erfahren haben, — ebenso wie seine Aussage, daß Gott den, der Sünde nicht kannte, für uns „zur Sünde gemacht hat“ (2. Cor. 5, 21), nichts anderes bedeutet, als daß Gott Christum trotz seiner Sündlosigkeit durch die Hingabe in den Kreuzestod zum Sünder gestempelt hat. Paulus operirt also mit dem Begriffe einer ideellen Sünde, welche darin besteht, daß man von Gott wie ein Sünder betrachtet und behandelt wird [1]). Durch Anwendung

---

[1]) Es scheint mir durch den Zusammenhang des ganzen Abschnittes Röm. 5, 12—21 geboten zu sein, sowohl das ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν V. 19, als auch das ἥμαρτον V. 12 in diesem Sinne des ideellen Sündiggewordenseins aufzufassen. In V. 19 ist diese Auffassung durch das in der Parallele stehende δίκαιοι κατασταθήσονται angezeigt, dessen Deutung auf das ideelle Gerechtwerden keinem Zweifel unterliegt. Für V. 12 ist diese Auffassung durch den Wortlaut minder deutlich angezeigt. Wenn man diese Stelle aus ihrem Zusammenhange losgelöst betrachtet, so erscheint es als nächstliegend, ἐφ᾽ ᾧ = ἐπὶ τούτῳ ὅτι zu fassen und ἥμαρτον auf ein solches reales Sündiggewordensein Aller zu beziehen, in welchem die vermittelnde Ursache für das Uebergehen des Todesverhängnisses von Adam auf alle Adamiten liegt. Aber der Zusammenhang des Schlusses von V. 12 mit V. 13 f. macht es evident, daß diese Auffassung dem Sinne des Paulus nicht entspricht. Denn in V. 13 f. sagt Paulus, daß der Tod auch schon vor der Gesetzgebung über alle Menschen geherrscht habe, während doch diejenige Sünde, die vor der Gesetzgebung vorhanden gewesen sei, wegen Mangels des Gesetzes (und deshalb des Gesetzesbewußtseins) nicht angerechnet, d. h. nicht

dieses Begriffes wird es dem Apostel möglich, die Sünde der außerhalb der Gnadenordnung stehenden Menschheit in vollster Allgemeinheit zu behaupten auch mit Bezug auf diejenigen Menschen, bei denen von der verhängnißvollen Einwirkung der Gesetzesordnung nicht die Rede sein kann. Die Gesetzesordnung gewinnt bei dieser Betrachtungsweise die Bedeutung, daß sie zur *Vergrößerung* der Sünde dient (Röm. 5, 20); sie bewirkt, daß die Sünde, welche bis dahin eine thatsächliche, aber nicht schuldvolle Uebertretung des noch nicht offenbarten göttlichen Willens war (V. 13a), zu einer schuldvollen Uebertretung des offenbarten göttlichen Gesetzes wird. Von dem Momente an, wo ihnen das Gesetz bewußt wird, erfahren die einzelnen Menschen den Tod nicht mehr nur um Adams willen auf Grund einer ideellen Sündhaftigkeit, sondern als gesetzliche Strafe für ihre schuldvolle eigene Gesetzesübertretung (Röm. 7, 10 f.). Aber diesem großen Sünden- und Todesverhängnisse, unter das die Menschheit gestellt ist, tritt die noch größere Gnadenerweisung Gottes in Jesu Christo

---

als Schuld bestraft werden konnte. Wenn er diese Aussage zur Begründung von V. 12 anführt, so kann nach seinem Bewußtsein V. 12 nicht den Gedanken enthalten haben, daß alle Menschen wegen einer von Adam überkommenen realen Sündhaftigkeit, also etwa wegen derjenigen ἁμαρτία, deren Vorhandensein schon vor dem Gesetze in V. 13a anerkannt wird, dem Tode verfallen, sondern vielmehr nur den Gedanken, daß der allgemeine Tod nur *um Adams willen* und *nicht* um der eigenen realen Sündhaftigkeit aller einzelnen Menschen willen herrsche. Eben diesen Gedanken aber finden wir dann in V. 12 ausgesprochen, wenn wir das ἐφ' ᾧ relativisch zurückbeziehen auf die vorherbezeichnete Thatsache des Durchgedrungenseins des Todes zu allen Menschen (also: „auf Grund wovon", vgl. Phil. 4, 10), und wenn wir ἥμαρτον im Sinne des *ideellen* Sündiggewordenseins fassen. Daß das einfache ἥμαρτον diesen Sinn nur unpräcis ausdrückt, ist ohne Weiteres zuzugeben. Aber der Ausdruck 2. Cor. 5, 21: ἁμαρτίαν ἐποίησεν ist durchaus nicht präciser. Wir können auch an dieser Stelle nur aus dem Zusammenhang erschließen, daß der Ausdruck, der die reale Sünde zu bezeichnen scheint, in Wirklichkeit von der ideellen Sünde gemeint ist. *Uns* ist freilich der ganze Begriff einer ideellen Sünde sehr fremdartig. An sich ist dieser Begriff aber durchaus nicht befremdlicher und schwieriger als der Begriff der ideellen Gerechtigkeit, den Paulus gebildet hat und der unserer Dogmatik durch die Anknüpfung der Reformatoren an den paulinischen Sprachgebrauch geläufig geworden ist.

gegenüber. „Wo reich geworden ist die Sünde, ist überreich geworden die Gnade“ (Röm. 5, 20).

Die an den Genesisbericht anknüpfende Vorstellung, daß der Tod in Folge des Falles Adams über die Menschheit im Allgemeinen gekommen sei, gehörte zur jüdischen Lehrüberlieferung. Es war die Vorstellung von einem furchtbaren Strafverhängnisse, welches nicht nur alle ebenso wie Adam schuldig Gewordenen, sondern auch um des einen Schuldigen willen viele Unschuldige betraf. Dem Paulus wird während seiner früheren pharisäischen Periode dieses Strafverfahren Gottes, welches nicht nach dem begreiflichen Maßstabe der Gesetzesordnung erfolgte, wie ein schweres, quälendes Räthsel erschienen sein. Von seinem christlichen Standpunkte aus aber sah er dasselbe in einer veränderten Beleuchtung. Dem universalistischen Todesverhängnisse, welches der Fall Adams nach sich gezogen hatte, stand gegenüber die universalistische Verleihung des ewigen Heilslebens, welche sich an die Gehorsamsleistung des Messias, des zweiten Adam, anschloß. Darin, daß Gott bei jenem Todesverhängnisse sein Absehen schon gerichtet hatte auf diese Gnadenerweisung, deren Wirkungen noch sicherer und noch umfassender sein müssen, als die jenes Unheils (Röm. 5, 15 f.), lag für das Bewußtsein des Apostels die Lösung des Räthsels. Es ist im Wesentlichen eine gleiche Lösung wie die, welche er für das Problem des Verstocktseins des Verheißungsvolkes gegenüber dem messianischen Heile fand. Die von Gott verhängte Verstockung (Röm. 11, 8—10) ist eine Strafe für den Unglauben Israels (9, 30—33; 10, 16. 21; 11, 20); aber sie bedeutet doch nicht eine definitive Aufhebung der Verheißungen Gottes. Sie zielt ab auf eine nur um so vollere Gnadenerweisung .Gottes. Um des Ungehorsams Israels willen werden die Heiden der Barmherzigkeit Gottes theilhaftig, und dann wird diese Gnadenerfahrung der Heidenwelt dazu dienen, daß schließlich das Verheißungsvolk eifersüchtig gemacht und so auch noch als Ganzes zum messianischen Gnadenheile gelangen wird (11, 11—14. 25—31). „Denn Gott hat Alle beschlossen unter Ungehorsam, auf daß er sich Aller erbarme“ (V. 32).

Aber so großartig auch diese christliche Betrachtungsweise

des Paulus ist, so löst sie doch nicht alle Schwierigkeiten, welche jener jüdischen Vorstellung von dem Bedingtsein des universellen Todesverhängnisses durch die eine Uebertretungsthat Adams anhaften. Sie befriedigt, solange man die Menschheitsgeschichte nur in großen Zügen, die Menschheit im Ganzen gewissermaßen als ein einziges Individuum betrachtet, weil da das von Gott verhängte Unheil durch seine noch größere Gnadenerweisung wieder aufgehoben und überboten erscheint. Aber sie befriedigt nicht vollständig, sobald man die einzelnen Menschen in Betracht zieht, von denen dann die Einen als Träger einer von ihnen selbst doch nicht verdienten Sündenstrafe erscheinen, damit die Gnadenfülle Gottes an Anderen um so herrlicher hervortrete. Paulus selbst hat solche Schwierigkeiten gewiß überwunden durch den Gedanken an die absolute Herrscherstellung Gottes, der seine Macht und sein Strafgericht erweisen kann, an wem er will, ebenso wie er seine Barmherzigkeit erweist, wem er will, ohne daß seine Geschöpfe darüber mit ihm zu rechten vermögen (Röm. 9, 14—23). Aber entspricht dieses, rechtlich allerdings unanfechtbare Verhalten Gottes, daß er einzelne seiner Geschöpfe ohne ihre Schuld zum Verderben führt, auch der sittlichen Gutbeschaffenheit, der in Liebe bestehenden sittlichen Vollkommenheit, welche Jesus als die charakteristischen und das sittliche Ideal für die Menschen bildenden Eigenschaften Gottes hinstellt (Mc. 10, 18. Mt. 5, 45. 48)?

Wir müssen so fragen, um die Thatsache richtig zu beurtheilen, daß wir in der Lehrverkündigung Jesu keiner Andeutung jener Vorstellung begegnen, daß Gott um der Sünde Adams willen alle Menschen dem Tode preisgegeben habe, sie hierdurch alle zu Sündern stempelnd. Wir dürfen diese paulinische Vorstellung keineswegs als eine einfache Ergänzung der Lehre Jesu ansehen. Jesus hat sich im Allgemeinen solcher Betrachtungen über die Wege Gottes mit der Menschheit im Ganzen enthalten, die nicht einfach vereinbar erschienen mit der Gewißheit von den väterlichen Absichten Gottes mit Bezug auf alle einzelnen Menschen. Und er hat speciell der Anschauung nicht Raum gegeben, die Paulus aus der jüdisch-pharisäischen Lehre übernommen hatte, daß der irdische Tod seiner eigentlichen Bedeutung nach Sünden-

solche Strafe sei, dieser Anschauung, deren Consequenz es war, daß man da, wo ein Unschuldiger den Tod erlitt, die Strafbeziehung dieses Todes auf die Sünden Anderer voraussetzte. Freilich stand es auch Jesu fest, daß der Tod den unbußfertigen Sünder als ein gerechtes Gottesgericht treffen kann (Lc. 13, 3 u. 5; vgl. 12, 20). Aber er hat diesen Gedanken nicht verallgemeinert mit Bezug auf den Tod überhaupt. Er hat nicht nur das Urtheil zurückgewiesen, daß ein plötzlicher, schrecklicher Tod die Strafe für besondere Sünde eines betreffenden Menschen sein müsse (Lc. 13, 1—5), sondern er hat auch hervorgehoben, daß der irdische Tod, wie für ihn selbst, so auch für die ihm nachfolgenden Jünger die Bedeutung eines heilbringenden Einganges in das Leben habe (Mc. 8, 35). Für Jesus hatte, gemäß seiner Erkenntniß des zum Reiche Gottes gehörigen ewigen himmlischen Lebens, der irdische Tod eine andere Bedeutung bekommen, als für das pharisäisch-jüdische Bewußtsein. Auch Paulus hat ja nun freilich in seinen späteren Briefen die freudige Gewißheit ausgedrückt, daß auch der Tod die Christen nicht von ihrem Herrn und von ihrem Heile zu scheiden vermöge. Aber doch hat bei ihm daneben die pharisäisch-jüdische Vorstellung fortgewirkt, daß der Tod Sündenstrafe sei. Wo er dieser Vorstellung folgte, erschien ihm das principielle Aufgehobensein des irdischen Todes für die unter der Gnade stehenden Menschen nicht nur, wie Jesu, als eine wegen der Nähe der Parusie *thatsächliche*, sondern als eine wegen des principiellen Aufgehobenseins der Sündenschuld *nothwendige* Ordnung. Und da erschien ihm dann das Sterben einzelner Christen vor der Parusie als eine solche Ausnahme von der Regel, für welche die nächstliegende Erklärung in besonderen Sünden — wenn nicht der Betreffenden selbst, so der Gemeinde, zu der sie gehörten, — zu suchen war (1 Cor. 11, 30).

5. Das Wesen des Messias.

Die Befreiung aus dem Zustande der Sünde und des Todes, in dem sich die gesammte adamitische Menschheit einschließlich des Volkes Israel befindet, zu dem Zustande des Lebens und der Gerechtigkeit unter der Gnadenordnung gewinnt, nach Paulus,

der Mensch „in Christus Jesus“ (Röm. 8, 2). Die Frage, wie Paulus die erlösende Heilsbedeutung des einen Christus für die Vielheit der Glaubenden vermittelt dachte, stellen wir noch zurück, und betrachten zunächst, wie er das messianische Wesen Jesu vorgestellt hat.

Er faßt den Messias auf als Erstling und Urbild der unter der Gnadenordnung stehenden Menschheit, als „zweiten Adam“ (1. Cor. 15, 45—47), welcher in seiner Person von Anfang an und in vollendeter Weise den Heilszustand darstellt, den die übrigen Menschen „in ihm“, d. h. im Zusammenhange mit ihm, erlangen sollen (vgl. Col. 1, 18).

Der Name, mit welchem Paulus das der Gnadenordnung entsprechende Wesen des Messias zusammenfassend bezeichnet, ist der „des Sohnes Gottes“. Ist Jesus Christus auch erst von seiner Todtenauferstehung an „Sohn Gottes in Kraft“ geworden (Röm. 1, 4), so ist er „der Sohn Gottes“ doch schon vorher, während seines messianischen Werkes auf Erden, gewesen (Gal. 4, 4. 6. Röm. 1, 3; 8, 3 u. ö.). Mit diesem Namen ist sein Verhältniß zu Gott, „dem Vater unseres Herrn Jesu Christi“ (2. Cor. 1, 3; 11, 31. Röm. 15, 6. Col. 1, 3) bezeichnet als ein Verhältniß der Liebesgemeinschaft (Col. 1, 13), aber auch der Wesensgemeinschaft. Denn wenn es im Allgemeinen für Paulus gilt, daß „Alle, welche durch Geist Gottes getrieben werden, Söhne Gottes sind“ (Röm. 8, 14), so gilt insbesondere, daß Jesus Christus deshalb der Sohn Gottes im eminenten Sinne ist, weil er im höchsten Maße der Träger des göttlichen Geistes, des „Heiligkeitsgeistes“, d. h. des zu Gott gehörigen und Gott zugehörig machenden Geistes, ist (Röm. 1, 4).

In diesem Gedanken, daß die Messianität Jesu ihrem eigentlichen Wesen nach vollendete Gottessohnschaft war, hat sich Paulus ebenso eng an die Auffassung Jesu angeschlossen, wie er sich von der überlieferten jüdischen Auffassung des Messias entfernte. Diese bedeutsame Thatsache wird verkannt, wenn man voraussetzt, daß der Name „Sohn Gottes“ auch schon für das jüdische Bewußtsein die charakteristische Bezeichnung des Messias gewesen wäre. In Wirklichkeit war es den Juden zwar geläufig, im Anschluß an die messianisch gedeuteten Stellen 2. Sam. 7, 14. Ps. 2, 7 dem Messias

auch den Titel „Sohn Gottes" beizulegen. Aber dieser Titel war doch nur ein ehrender Nebentitel, welcher eine Auslegung in verschiedenem Sinne zuließ. Er bezeichnete zwar die eigenthümlich nahe Beziehung des Messias zu Gott, nicht aber dasjenige Merkmal des Messias, welches nach jüdischer Vorstellung das wichtige und entscheidende war. Als charakteristische Bezeichnungen des Messias erschienen den Juden die Namen: „Sohn Davids" und „König"[1]. In diesem Punkte hat zuerst Jesus die jüdische Anschauungsweise überwunden. Darin lag die epochemachende Bedeutung des Tauferlebnisses für die Entwicklung seines Messiasbewußtseins, daß er hier die Erkenntniß gewann, in der Sohnesgemeinschaft mit Gott bestehe das höchste und wichtigste und für sich allein genügende und entscheidende Merkmal des Messias, und weil er selbst diese Sohnesgemeinschaft mit Gott in reinster Weise besitze, so sei er als der geliebte Sohn Gottes der berufene Messias. Und das war die Bedeutung der Versuchungsperiode, daß Jesus alle die Einwendungen durchkämpfte und überwand, welche sich von der überlieferten jüdischen Messiasvorstellung aus gegen seinen Anspruch erhoben, blos auf Grund seiner innerlichen Gottessohnschaft, ohne Besitz irdischer Hülfsmittel, ohne sicheren Schutz vor irdischen Uebeln, unter völligem Verzicht auf das Trachten nach irdischer Weltherrschaft, der Messias zu sein. Er hat weiterhin die Gewißheit, als „der Sohn Gottes" wegen seiner einzigartig vollkommenen Gemeinschaft mit Gott der einzigartig vollkommene Offenbarer und Heilbringer für die Menschen zu sein, festgehalten (Mt. 11, 27 ff.). Besonders bedeutsam ist in dieser Beziehung seine Frage, wie die Schriftgelehrten sagen, daß der Messias Sohn Davids sei, wo derselbe doch nach dem davidischen Psalmworte Herr Davids sei (Mc. 12, 35—37). Ihm selbst war es klar, daß das, was dem Messias seine besondere Würde und einen Vorrang auch vor David verleihe, ausschließlich seine Sohnesbeziehung zu Gott sei. Die Davidsohnschaft konnte zur Begründung dieser messianischen Würde so wenig beitragen, daß vielmehr nur die Frage war, ob sie nicht

---

[1]) Vgl. die genauere Darlegung dieses wichtigen Punktes in meiner „Lehre Jesu" II, S. 434 ff.

mit dieser auf Gottessohnschaft beruhenden Würde in Widerspruch stände.

Hier ist Paulus also Jesu gefolgt. Dieselbe jüdische Anschauung vom Wesen des Messias, mit der sich Jesus während seiner Versuchungsperiode principiell auseinandersetzte, war dem Paulus während seiner pharisäischen Epoche als die selbstverständlich gültige erschienen. Als Christ, seit ihm vor Damaskus durch Offenbarung kund geworden war, daß der Jesus, welcher in Knechtsgestalt auf Erden gelebt und den Verbrechertod am Kreuze gestorben war, doch der von Gott anerkannte und zu himmlischer Herrlichkeit erhöhte Messias war, hat er mit seiner jüdischen Anschauung gebrochen. Wohl wußte er, daß Jesus Christus wirklich aus Davids Samen gekommen war (Röm. 1, 3). Aber diese Davidsohnschaft bedeutete für ihn jetzt doch nur einen der alttestamentlichen Verheißung entsprechenden äußeren Umstand am Messias, nicht aber insofern die sachlich wichtige Grundlage der Messianität, als sie die Anwartschaft auf die davidische Königsherrschaft begründete. Davids Sohn war der Messias nur „nach dem Fleische", d. h. in creatürlicher Beziehung. Als Christ aber wußte Paulus, daß er Niemanden, auch nicht den Messias, nach dem Fleische in Betracht zu ziehen, sondern nur nach dem von Gott geschaffenen neuen Wesensbestande zu fragen hatte (2. Cor. 5, 16 f.). Jesus war für ihn der Messias, weil er als der Sohn Gottes der vollendete Inhaber dieses göttlichen Geisteslebens war.

Den Ausdruck „Menschensohn", mit welchem Jesus sich selbst bezeichnete, wo er in prägnanter Weise hervorheben wollte, daß das paradoxe Zusammenbestehen seiner schwachen, geschöpflichen Menschennatur mit der messianischen Würde doch auch dem alttestamentlichen Schriftzeugnisse entspreche[1]), hat Paulus sowenig, wie einer der übrigen neutestamentlichen Schriftsteller (nur Act. 7, 56; vgl. auch Hebr. 2, 5), auf Jesum angewandt. Aber den Gedanken, daß Jesus wirklicher Mensch war, vom Weibe geboren wie andere Menschen (Gal. 4, 4; vgl. Mt. 11, 11), mit derselben Fleischesbeschaffenheit wie sie, hat er doch deutlich ausgedrückt

---

[1]) Vgl. meine „Lehre Jesu" II, S. 440 ff.

(Röm. 1, 3; 8, 3. Phil. 2, 7 f.). Als der vom Geiste Gottes erfüllte Sohn Gottes, welcher zugleich „Fleisch“ an sich trug, hatte Jesus Christus während seines Erdenwandels eine analoge Wesensbeschaffenheit wie alle diejenigen, welche im Anschlusse an ihn Söhne Gottes und Träger des heiligen Geistes werden, trotzdem sie noch weiter im „Fleische“ leben. Und es vollzog sich in ihm ein analoger siegreicher Kampf gegen die Sünde, wie er bei den zu ihm gehörigen Menschen stattfinden soll. An ihm zeigte sich, daß die herrschende, zwingende Macht, welche die Sünde über die unter der Gesetzesordnung stehenden Menschen ausübt, nicht mehr gilt bei denen, die unter der Gnade stehen. Denn obwohl er dasselbe Fleisch an sich trug, welches bei allen unter der Gesetzesordnung stehenden Menschen nothwendig zur Sünde führt, blieb er sündlos (2. Cor. 5, 21), indem er die aus dem Fleische entspringenden Reizungen zur Sünde kraft seines Gottesgeistes überwand. So wurde seine Sendung „in Gleichheit des Sündenfleisches“ zu einer Verdammung der Sünde im Fleische (Röm. 8, 3)[1], — und ebenso sollen und können nun die zu ihm gehörigen, aus Gnaden gerechtfertigten Menschen die Gerechtigkeitsforderung des göttlichen Gesetzes erfüllen, indem sie nicht mehr nach Maßgabe des Fleisches, sondern des Geistes wandeln (V. 4). Die Gehorsamsthat Christi im speciellen Sinne aber war sein Kreuzestod (Röm. 5, 18 f. Phil. 2, 8). Sofern sich in seinem Todesleiden sein Gehorsam unter der schwersten Versuchung bewährte, war sein Kreuzestod eine völligste Ueberwindung der Sünde, ein definitives Absterben für sie (Röm. 6, 10), — und ebenso sollen und können nun die Christen sich als todt für die Sünde erachten (V. 11), indem sie den „alten Menschen“ gekreuzigt sein lassen und die Sünde nicht mehr herrschen lassen in ihrem sterblichen Leibe (V. 6 u. 12 f.).

Gemäß dem Heiligkeitsgeiste, dessen Träger er war, ist er

---

[1]) Daß Christus von jedweder realen Sünde frei war, scheint mir die Voraussetzung zu sein, unter der allein die ganze Aussage Röm. 8, 3 in ihrem Zusammenhange verständlich wird. Auch der complicirte Ausdruck ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας anstatt des einfachen ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας erklärt sich nur bei dieser Voraussetzung. Dem Paulus erschien dieselbe als eine selbstverständliche.

am dritten Tage auferweckt und vermöge dieser Todtenauferstehung eingesetzt zum Sohne Gottes in Kraft (1. Cor. 15, 4. Röm 1, 4), d. h. er ist als Auferstandener eingeführt in eine solche himmlische Seinsweise, in welcher sich seine Gottesherrschaft in voller Kraft bewährt, nicht mehr verhüllt und beschränkt durch die Schwäche des irdischen Fleisches. Er ist in diesem Zustande ganz Gottesgeist, Träger der vollen Herrlichkeit des göttlichen Wesens (2. Cor. 3, 17 f.; 4, 4; vgl. 1. Cor. 15, 45); auch sein Leib ist von pneumatischer, himmlischer Art (1 Cor. 15, 47—49. Phil. 3, 21). In allen diesen Beziehungen ist er wieder das Urbild seiner Gemeinde. Er ist auferweckt aus den Todten als Erstling der Entschlafenen (1. Cor. 15, 12—22. Col. 1, 18). Bei seiner Parusie werden die auferstehenden Christen, ebenso wie die dann überlebenden und verwandelten, in denselben Zustand des pneumatischen, himmlischen Seins eintreten, in dem er lebt (1. Cor. 15, 42—49; vgl. Phil. 3, 21). Inzwischen nimmt er freilich als der auferstandene Herr einen unendlichen Vorrang vor den Gliedern seiner Gemeinde ein. Denn Gott hat ihn zum Lohne für seine irdische Gehorsamsleistung zu einer göttlichen Herrschaftstellung und Macht erhöht (Phil. 2, 9—11). Als im Himmel zur Rechten Gottes Thronender tritt er bei Gott für die Seinen ein (Röm. 8, 34) und wirkt er geisteskräftig auf sie (2. Cor. 3, 18). Er herrscht als König, bis er einst bei seiner Parusie alle Feinde seines Reiches endgültig besiegt haben wird (1. Cor. 15, 25—27). Dann aber wird der Vorrang des Messias vor seiner Gemeinde aufhören. Denn seiner helfenden, das Heil vermittelnden Funktionen bedarf es nicht weiter für diejenigen, welche in den vollendeten Heilszustand eingetreten sind. Hier werden Alle ebenso vollständige Träger des göttlichen Lebens, des reinen Gottesgeistes, sein, wie Jesus Christus in seinem Auferstehungszustande (1. Cor. 15, 28)[1].

---

[1]) Diese Stelle bezeugt nicht den Gedanken der schließlichen Beseligung Aller, den neuerdings wieder Schmiedel im Hand-Comm. (Excurs zu 1. Cor. 15, 20—28) hier und in V. 22 ausgedrückt gefunden hat. Durch den Zusammenhang des ganzen Abschnittes ist es klar, daß das πάντες in V. 22 und 28 nicht in absolutem Sinne zu fassen ist. In V. 22 sind die πάντες, welche ἐν τῷ Χριστῷ lebendig gemacht werden, natürlich nur πάντες οἱ ἐν

Die Vorstellungen des Paulus über die Beschaffenheit Christi in seinem irdischen Zustande und in seinem Auferstehungsleben zeigen keine wesentliche Differenz von den Vorstellungen, die Jesus selbst über sein gegenwärtiges und sein erwartetes himmlisches Leben gehabt hat. Den Grundgedanken, daß das persönliche Wesen Christi eine reine, vollendete Darstellung der Beschaffenheit ist, welche die Glieder seines Leibes, der Gemeinde (1. Cor. 12, 27. Röm. 12, 5. Col. 1, 18), durch den Zusammenhang mit ihm erlangen, hat Paulus freilich in seinen eigenthümlichen Begriffsformen ausgeprägt, wie wir sie nicht ebenso in den Aussagen Jesu finden. Dieser Grundgedanke selbst aber ist der Anschauung Jesu durchaus nicht entgegengesetzt oder fremd. Er entspricht vielmehr der ganz allgemeinen, nicht nur für Jesus, sondern auch für die alttestamentlichen und jüdischen Erwartungen geltenden Regel, daß der Messias in seiner Art und Beschaffenheit correspondirend gedacht wird dem durch ihn herbeigeführten messianischen Reiche. Da nun die Vorstellungen des Paulus von dem Wesen des durch Christus vermittelten Gnadenzustandes, wie oben ausgeführt ist, in nächster Verwandtschaft stehen mit den Vorstellungen Jesu über das Wesen des Reiches Gottes, so ist es nur natürlich, daß uns die gleiche Verwandtschaft auch bei den Vorstellungen über das Wesen des Messias selbst entgegentritt[1]).

τῷ Χριστῷ oder οἱ τοῦ Χριστοῦ (V. 23). Ebenso sind in V. 28 die πάντες, in denen Gott am Ende Alles ist, natürlich nur alle durch Christus zum himmlischen Leben Geführten. Die Vorstellung von der schließlichen Beseligung auch aller nicht durch den Glauben Christo angeschlossenen Menschen würde nicht etwa nur mit einzelnen entgegenstehenden Aeußerungen des Paulus, sondern mit seiner Gesammtanschauung von der fundamentalen Bedeutung Christi und des Glaubens an Christus für die Heilserlangung in Widerspruch stehen. Die Vernichtung des Todes (V. 24) besteht nicht etwa, wie Schmiedel meint, in der definitiven Wiederbelebung Aller, sondern darin, daß der Tod, welcher personificirt als ein Machthaber gedacht ist, unschädlich gemacht wird für die beseligten Christen, deren Leben er nun weiterhin nicht bedroht.

[1]) Ich möchte daran erinnern, wie stark auch in den Reden des vierten Evangeliums die Analogie zwischen dem, was die Jünger Jesu sind und werden sollen, und dem Zustande, den Jesus selbst hat und erlangt, hervorgehoben wird: Joh. 14, 3. 27; 15, 11. 19; 17, 14. 16. 21—24; vgl. 1, 12 f.

Als charakteristisch unterscheidenden Punkt aber hat Paulus die Vorstellung von der persönlichen himmlischen Präexistenz des Messias. Jesus selbst hat, soweit wir nach unseren evangelischen Quellenberichten sehen, nicht den Anspruch erhoben, vor seinem irdischen Leben schon ein himmlisches Dasein gehabt zu haben[1]). Paulus aber bietet wiederholt diese Vorstellung. Als Erstgeborener aller Schöpfung (Col. 1, 15) hat der Messias ursprünglich in gottähnlicher Gestalt existirt (Phil. 2, 6). Er war der Vermittler alles Schöpfungswirkens Gottes im Himmel wie auf Erden (Col. 1, 16; vgl. 1. Cor. 8, 6). Er hat in geheimnißvoller Weise auch mitgewirkt bei den Heilserweisungen Gottes an das israelitische Volk in der mosaischen Zeit (1. Cor. 10, 4. 9). Er hat dann durch den freiwilligen Verzicht auf diese himmlische Seinsweise, um als Mensch in irdischer Niedrigkeit und unter schweren Leiden sein Heilswerk zu vollbringen, ein schönstes Vorbild dienstwilliger Liebe gegeben (2. Cor. 8, 9. Phil. 2, 5—8).

Die Art, wie Paulus auf diesen Gedanken der Präexistenz Christi in seinen Briefen Bezug nimmt, nur ganz kurz und gelegentlich, meist in paränetischen Zusammenhängen, ist sehr bezeichnend. Wir ersehen daraus einerseits, daß diese Vorstellung jedenfalls nicht zu dem eigentlichen Kern seiner christlichen Heilsverkündigung gehörte. Denn sonst würde er sie öfter und stärker

---

[1]) Auch in den Reden des vierten Evangeliums dürfen die vielen Aussagen Jesu über sein Sein aus Gott, sein Gesandtsein von Gott, sein Gehört- und Gesehenhaben von Gott nicht auf seine Präexistenz gedeutet werden, wie die analogen Aussagen mit Bezug auf seine Jünger bezw. auf seine ungläubigen Gegner beweisen. Ich will hier aber nicht die ganze Erklärung dieser johanneischen Aussagen wiederholen, welche ich in meiner „Lehre Jesu" II, S. 453—472 gegeben habe. Doch bitte ich, daß man meine dortigen Ausführungen berücksichtige, und zwar speciell auch meine Erklärung der beiden Stellen Joh. 8, 58 u. 17, 5. Wir dürfen uns bei diesen Stellen nicht nur durch den Eindruck leiten lassen, den sie bei isolirter Betrachtung erwecken. Und wir dürfen nicht meinen, mit der einen, uns durch die dogmatische Tradition geläufig gewordenen Kategorie der realen Präexistenz immer den Gedanken vollständig fassen zu können, den urchristliche Schriftsteller hatten, wo sie von einem vorgeschichtlichen „Sein" der Dinge oder Personen reden. An den angegebenen beiden Stellen zeugt der Zusammenhang auf's Deutlichste dafür, daß nicht an einfache reale Präexistenz gedacht ist.

hervorgehoben haben, während er sie in Wirklichkeit in den wichtigsten Darlegungen seines Evangeliums im Galater- und Römerbriefe nur in kaum erkennbarer Weise berührt (Gal. 4, 4. Röm. 8, 3). Anderseits ersehen wir doch, daß er diese Vorstellung als eine seinen Gemeinden bekannte und geläufige betrachtete, nicht aber als eine solche neue, geheimnißvolle Speculation, für die es einer besonderen Erklärung und Rechtfertigung bedurft hätte. Ein Bewußtsein davon, selbst diese Vorstellung zuerst gebildet zu haben und in ihr einen eigenthümlichen Punkt seines speciellen Evangeliums im Unterschiede von der christlichen Verkündigung Anderer zu geben, verräth Paulus nirgends.

Wenn ich sage, daß diese Vorstellung nicht zu dem eigentlichen Kern der christlichen Heilsverkündigung des Paulus gehörte, so ist dadurch nicht ausgeschlossen, daß sie für sein Bewußtsein doch mit diesem Kerne innerlich verknüpft war. Sie hatte für ihn in folgenden Beziehungen Bedeutung. Erstens fand er in ihr eine Erklärung für die besondere Beschaffenheit des auf Erden erschienenen Messias, vermöge deren er der Repräsentant der neuen, zur Gnadenordnung gehörigen Menschheit war. Daß Christus auf Erden von Anfang an der Träger des göttlichen Geistes war, während wir übrigen Menschen zunächst blos „Fleisch“ sind und erst um Christi willen zu Söhnen Gottes und Inhabern des Gottesgeistes werden, erklärte sich dem Apostel daraus, daß Christus „der Sohn“ war, welcher schon als himmlisches Geistwesen präexistirt hatte und dann bei seiner Sendung zur Erlösung die menschliche Fleischesnatur zu der schon vorhandenen Geistesnatur hinzunahm (Gal. 4, 4. Röm. 8, 3). Zweitens bot diese Vorstellung von der Präexistenz Christi dem Apostel die Erkenntniß, daß das Erlösungswerk Christi im Ganzen eine freie Liebesthat Christi war. Christus war nicht ein bloßes Organ der Heilsabsichten Gottes; er hat nicht nur, nachdem er von Gott gesandt war, den Heilswillen Gottes in Gehorsam vollbracht; sondern er hat mit freiem Entschlusse sich aus seinem himmlischen Dasein zum Erdenwandel erniedrigt, um durch sein Armsein die Menschen reich zu machen (2. Cor. 8, 9. Phil. 2, 5—8). Drittens fand Paulus in der Mitwirkung des präexistenten Christus bei der gesammten

Weltschöpfung die Gewähr dafür, daß in Christus allein der Schlüssel zur vollkommenen Welterkenntniß liege. Deshalb betonte er diesen Gedanken gegenüber den Colossern, welche meinten, durch Berücksichtigung und Verehrung der Engelmächte als Träger der Naturgewalten eine höhere Stufe der Erkenntniß zu gewinnen, als durch das einfache Festhalten an Christo (Col. 1, 15—18; vgl. 2, 2—10).

Die sachliche Berechtigung dieser Gedankenzusammenhänge des Paulus habe ich hier nicht zu prüfen. Festzustellen ist nur, daß dieselben Jesu fehlen. Paulus sah in diesen, auf die himmlische Präexistenz des Messias sich gründenden Speculationen eine gewichtige Erklärung der einzigartigen Heilsbedeutung Jesu Christi. Jesus dagegen hat trotz des höchsten Bewußtseins von seiner einzigartigen messianischen Bedeutung kein Bedürfniß nach diesen Speculationen empfunden. Daß er der geliebte Sohn Gottes war und daß Gott ihn mit den Kräften seines göttlichen Geistes zu seinem Berufe ausgerüstet hatte, das war für ihn eine Thatsache unmittelbarer gegenwärtiger Erfahrung (Mt. 11, 27), für die er nicht nach einer Erklärung aus seiner Präexistenz suchte. Ebenso war es ihm unmittelbar bewußt, daß sein ganzes messianisches Wirken, wie es einerseits eine treue, gehorsame Pflichterfüllung gegen den himmlischen Vater war, doch andererseits zugleich eine Erweisung seiner selbstlosen dienenden Liebe gegen die Menschen war (Mc. 10, 45), ohne daß es zur Begründung hierfür der Reflexion auf einen im vorzeitlichen Dasein gefaßten Liebesentschluß seiner selbst bedurft hätte. Der Gedanke aber, daß er in seiner Präexistenz ein Vermittler der weltschöpferischen Wirksamkeit Gottes gewesen wäre, lag ihm deshalb völlig fern, weil er die lebendigste Vorstellung von dem unmittelbaren Wirken Gottes in dem Großen und Ganzen, wie in dem Einzelnen und Kleinsten des irdischen Weltverlaufs hatte (Mt. 5, 45; 6, 25—32; 19, 29 f.). Für das spätere Judenthum, welches Gott in möglichst abstracter Transscendenz und in conträrer Gegensätzlichkeit gegen die vergängliche irdische Natur vorzustellen suchte, war es ein sehr wichtiger Gedanke, daß die Engelmächte die Vermittler des weltschöpferischen und welterhaltenden Wirkens Gottes seien. Und es ist durchaus

verständlich, daß ein in dieser jüdischen Theologie erzogener Mann, wie Paulus, es als einen außerordentlichen Fortschritt empfand, wenn er als Christ nicht in der Vielheit der Engelmächte, sondern vielmehr in dem einen Messias, auf dessen Heilswerk der ganze Weltverlauf abzielte, den Vermittler des gesammten weltschöpferischen Wirkens erblicken konnte. Jesus aber, dessen religiöse Anschauung nicht durch die jüdische Schultheologie seiner Zeit, sondern einerseits durch das alttestamentliche Schriftwort und andrerseits durch die ihm als persönliche Offenbarung gewisse Erkenntniß der Vaterliebe Gottes bedingt war, betrachtete das unmittelbare Bedingtsein alles irdischen Seins und Geschehens durch den väterlichen Liebeswillen Gottes als etwas so selbstverständliches und als eine so wichtige Voraussetzung für das Vertrauen der Menschen auf Gottes Sorge und Hülfe für alle ihre irdischen Bedürfnisse (Mt. 6, 25 ff.), daß ihm jeder Gedanke an eine Vermittlung des weltschöpferischen Wirkens Gottes als eine Beeinträchtigung der dem himmlischen Vater allein gebührenden Ehre erschienen wäre.

6. Die heilsvermittelnde Bedeutung des Messias.

Der Messias ist der von Gott gesandte Vermittler des Heilszustandes des Reiches Gottes. In diesem allgemeinen Gedanken stimmt die von Paulus verkündigte Heilsbedeutung Jesu Christi jedenfalls mit dem Bewußtsein überein, welches Jesus selbst von seiner messianischen Bedeutung hatte. Zu untersuchen ist aber, wieweit der Einklang auch bei der Ausführung dieses Gedankens reicht.

Die heilsvermittelnde Bedeutung Christi wird von Paulus oft nur ganz im Allgemeinen dadurch bezeichnet, daß er sagt, „in Christo", d. h. in Zugehörigkeit zu Christo (Gal. 2, 17; 3, 14. 1. Cor. 1, 4; 15, 22. Röm. 3, 24; 8, 1 f. 39. Col. 1, 14)[1] oder

---

[1] Die sorgfältige Untersuchung von Ad. Deißmann: „die neutestamentliche Formel ‚in Christo Jesu', Marburg 1892", hat mich doch nicht davon überzeugt, daß diese Formel „das Verhältniß der Christen zu Jesus Christus als ein local aufzufassendes Sichbefinden in dem pneumatischen Christus charakterisirt", wobei „die Vorstellung des Verweilens in einem der Luft vergleichbaren Pneuma-Elemente" zu Grunde liege (S. 97 f.). Mir scheinen die Stellen 1. Cor. 7, 14 u. 15, 22 f., wo Paulus dasselbe ἐν mit Bezug

„durch Christum" (1. Cor. 15, 21. 57. Röm. 5, 1. 11. 17. 21; 7, 25) erlangten die Menschen die Gnadengerechtigkeit, die Erlösung, das Leben. Diese allgemein gehaltenen Aussagen sind aber zu deuten nach Maßgabe der specielleren Aussagen, in denen Paulus insbesondere dem Tode Christi die heilsvermittelnde Bedeutung zuschreibt. Das Kreuz des Messias erschien ihm als die wichtigste, entscheidende Thatsache bei der Heilsvermittlung; es bildete deshalb den Mittelpunkt seines Evangeliums (Gal. 3, 1. 1. Cor. 1, 17—25; 2, 2).

Den Kreuzestod Christi hat Paulus gewiß auch an den Stellen Röm. 5, 18 f. u. 8, 3 im Auge gehabt. In der ersten Aussage bezeichnet er die Gerechtigkeitsleistung oder den Gehorsam des Einen als die Ursache der Gerechterklärung und des Lebens der Vielen. In der zweiten Aussage stellt er die Sendung des Sohnes Gottes in Gleichheit des Sündenfleisches als das Moment hin, durch welches Gott der Sünde im Fleische das Verdammungsurtheil gesprochen habe. Wenn man diese Aussagen isolirt betrachtet, so kann man in ihnen den Gedanken finden, daß Christus nicht sowohl speciell durch seinen Tod, als vielmehr durch seine treue Berufserfüllung im Ganzen, zu welcher sein Tod nur als abschließendes Moment gehörte, seine Heilsbedeutung gewonnen habe. Wenn man aber berücksichtigt, wie oft und nachdrücklich Paulus sonst die Heilswirkungen speciell von dem Tode Christi herleitet, so wird man zu dem Urtheile gedrängt, daß Paulus auch an diesen Stellen Röm. 5, 18 f. u. 8, 3 speciell an den Tod Christi gedacht hat. Der Tod Christi war seine Gehorsamsthat im bevorzugten Sinne (Phil. 2, 8) und die Sendung Christi als des Gottessohnes in Gleichheit des Sündenfleisches bedingte die Verdammung der Sünde im Fleische insofern, als sie die Voraussetzung dafür bildete, daß Christus speciell in seinem Tode die Anreizungen zur

auf solche menschliche Personen gebraucht, die nicht wie ein Andere einschließendes Pneuma-Element vorgestellt werden können, und ferner die Stellen Gal. 3, 28 f. u. 1. Cor. 15, 22 f., wo er den Ausdruck ἐν Χριστῷ durch ein τοῦ Χριστοῦ wiederaufnimmt, beweisend dafür zu sein, daß er durch ἐν Χριστῷ nur die allgemeine Vorstellung der Zugehörigkeit zu Christus hat bezeichnen wollen.

Sünde definitiv kraft des Gottesgeistes zu überwinden vermochte (Röm. 6, 10).

Die Vorstellung von der Heilsbedeutung des Kreuzestodes Christi gehörte mit zu dem Grundbestande des Evangeliums, welches dem Paulus unmittelbar durch die vor Damaskus erlebte Offenbarung klar geworden war. Vorher war ihm, wie den übrigen Juden, der Gedanke eines gekreuzigten Messias ein Aergerniß gewesen (1. Cor. 1, 23). Die Thatsache des Verbrechertodes Jesu war ihm als ein deutlicher Beweis des Verworfenseins der Lehre und der Person dieses vorgeblichen Messias durch Gott erschienen. Wo ihm nun aber Gott in seiner Gnade Jesum als den zu himmlischer Herrlichkeit erhöhten rechten Messias offenbarte, wurde es ihm klar, einerseits daß Jesus den Verbrechertod unschuldig erlitten hatte, und andrerseits, daß die zu dem pharisäischen Axiome in so schroffem Widerspruche stehende Verkündigung Jesu von der Vaterliebe und gnädigen Vergebungsbereitschaft Gottes mit allen ihren Consequenzen doch die Wahrheit war. Und nun erkannte Paulus für das Räthsel, daß Gott den Messias einem unschuldigen Kreuzestode preisgegeben hatte, die Lösung darin, daß dieser Tod nach Gottes Rathschluß eben das Mittel hatte sein sollen, um jenen messianischen Zustand der Gnadenordnung an Stelle der Gesetzesordnung aufzurichten. Christus ist gestorben zu unseren Gunsten (1 Th. 5, 10. Gal. 2, 20. 1. Cor. 1, 13. 2. Cor. 5, 14 f. Röm. 5, 8; 8, 32; 14, 15) oder zu Gunsten unserer Sünden, nämlich um ihre Vergebung zu bewirken (1. Cor. 15, 3. Röm. 4, 25). Er hat unschuldig die Strafe und den Fluch für die Sünde erfahren, damit diejenigen, die eigentlich diese Strafe und diesen Fluch verdient hätten, des Heilslebens theilhaftig würden (Gal. 3, 13 f. 2. Cor. 5, 21). Um seines Todes willen verleiht Gott den Menschen gnadenmäßig Gerechtigkeit, anstatt ihre eigene Werkgerechtigkeit von ihnen zu fordern; er erklärt sie gnadenmäßig für gerecht, d. h. er betrachtet und behandelt sie als Gerechte trotz ihrer Sünden (Röm. 3, 21—25; 5, 9. 19; vgl. 4, 3—8; 10, 3—6. Phil. 3, 9). So ist durch Christi Tod die durch die Engelmächte vermittelte und aufrecht erhaltene, für die Menschen so unheilvolle Gesetzesordnung ungültig gemacht (Col. 2, 14 f.); in seinem Blute ist der

neue Bund zwischen Gott und Menschen gestiftet (1. Cor. 11, 25). Weil sein Tod diese Bedeutung für die Aufhebung der Gesetzesordnung hatte, ist er nicht umsonst geschehen (Gal. 2, 21).

Nach Paulus hat also der Tod Christi die Bedeutung eines stellvertretenden Strafleidens des Unschuldigen für die Schuldigen. Aber Paulus hat diese Stellvertretung doch nicht als nach streng rechtlichen Maßstäben erfolgt gedacht. Nirgends hat er Reflexionen darüber angestellt, inwiefern die Straferfahrung des Einen hinsichtlich ihrer Art und Größe ein gehöriges Aequivalent war für die Strafe, welche die Vielen verdient hatten. Weil ihm der Gedanke an eine rechtlich gültige Aequivalenz völlig fern lag, konnte er nicht nur in der Fürbitte des auferstandenen Christus ein Motiv zum Vertrauen auf die sündenvergebende Gnade Gottes finden, welches noch zur Steigerung des auf den Tod Christi sich stützenden Vertrauens diene (Röm. 8, 34), sondern konnte er auch sein eigenes Gefangenschaftsleiden als eine Ergänzung der Leiden Christi zu Gunsten seiner Gemeinde beurtheilen (Col. 1, 24). Er stellte auch den Tod Christi durchaus nicht allein unter den Gesichtspunkt einer Leidenserfahrung. Ihm erschien derselbe vielmehr auch als eine Todesüberwindung, als ein Sieg des Gottesgeistes über das Fleisch. Und er knüpfte gerade auch die Heilswirkung mehrfach nicht an den Tod allein, sondern an die zusammengehörige Doppelthatsache des Gestorben- und Auferstandenseins Christi an (1. Cor. 15, 17. 2. Cor. 5, 15. Röm. 4, 25; 10, 9), sofern ihm die Auferstehung als der entscheidende Beweis des von Christus in seinem Tode errungenen und von Gott anerkannten Sieges über das Fleisch erschien. Bei dieser Betrachtungsweise könnte die Idee der stellvertretenden Straferfahrung Christi verlassen zu sein scheinen, da doch die Auferstehung jedenfalls nicht als ein Moment des stellvertretenden Leidens, sondern eher als ein Beweis gegen das Vorhandensein solcher Stellvertretung angesehen werden kann. Aber letzteres wäre doch nur dann richtig, wenn es sich um eine rechtlich und formell genaue Stellvertretung handelte. An eine solche hat Paulus eben nicht gedacht. Durch die Würdigung des Todes Christi als einer höchsten Gehorsamsprobe und Todesüberwindung war es für sein Bewußtsein nicht ausgeschlossen, daß dieser Tod

zugleich die Bedeutung einer stellvertretenden Flucherfahrung hatte, durch welche der Fluch von Anderen abgewendet wurde.

Wie aber Paulus das stellvertretende Leiden Christi nicht im Sinne rechtlicher Aequivalenz vorstellte, so schien ihm in demselben auch durchaus nicht eine Aufhebung oder Einschränkung der wirklichen Gnade Gottes zu liegen. Wir dürfen dem Apostel nicht den Gedanken unterschieben, daß die Aufrichtung der Gnadenordnung nach Maßgabe der Gesetzesordnung geschehen sei, um die richterliche Gerechtigkeit Gottes zu befriedigen, und daß die für die christliche Gemeinde gültige Gnade Gottes nur eine Folge des correcten Befriedigtseins der Gerechtigkeit Gottes durch das stellvertretende Strafleiden Christi sei. Denn dieser Gedanke stände zu ausdrücklichen Aussagen des Paulus in Widerspruch. Gott ist nach ihm nicht erst durch den Tod Christi der Gnädige geworden, sondern schon vorher immer der Gnädige gewesen. Nicht nur hat er schon unter der Gesetzesordnung seine Langmuth und sein Uebersehen und Ungestraftlassen der Sünde reichlich erwiesen (Röm. 2, 4; 3, 25 f.). Sondern er hat bereits von Ewigkeit her den Heilsplan der Gnadenordnung gehabt (1. Cor. 2, 7. Col. 1, 26) und denselben in seinen auf den Messias bezüglichen Verheißungen und in der gnadenmäßigen Weise, wie er diese Verheißungen dem Abraham schon vor dessen Beschneidung gab, kundgegeben (Gal. 3, 15—18. Röm. 1, 2; 4, 1—22). Und die ganze Veranstaltung des Todes Christi zum Heile der Menschen war eine Bewährung seiner schon vorhandenen gnädigen Liebe zu den Sündern, eine solche größte Bewährung derselben, neben welcher seine weitere Heilsverleihung an die unter der Gnadenordnung stehenden Menschen als das Geringere erscheint (Röm. 5, 8—10; 8, 32).

Auch in dem Abschnitte Röm. 3, 21—26 wird nicht die Gnade Gottes als Product des Todes Christi, sondern vielmehr der Tod Christi als Erweisung der Gnade Gottes geltend gemacht. Denn es scheint mir durchaus geboten, die Gerechtigkeit Gottes, auf deren Erweisung die öffentliche Hinstellung Christi als ἱλαστήριον in seinem Blute abzweckte und zu welcher in der bisherigen Ignorirung der Sünden durch die Langmuth Gottes ein Motiv lag (V. 25 f.), nicht im Sinne der richterlichen Strafgerechtigkeit Gottes

zu fassen, welche in dem Tode Christi ihre Befriedigung geheischt hätte, sondern vielmehr ebenso wie vorher in V. 21 im Sinne der von Gott den Menschen gnadenmäßig geschenkten, zugerechneten Gerechtigkeit. Im Gegensatze dazu, daß die Menschen unter der Gesetzesordnung vergebens nach eigener, realer Gerechtigkeit als Bedingung der Heilserlangung trachten (V. 20), hat Gott, abgesehen von Gesetzesordnung (V. 21), den Tod Christi veranstaltet, um geschenkweise durch seine Gnade (V. 24) den Menschen Gerechtigkeit zuzurechnen, sein bisheriges Uebersehen der Sünden jetzt zur vollen Vergebung der Sünden steigernd, so daß er selbst allein als der Gerechte (d. h. Rechtbeschaffene) und um Jesu willen (ideelle) Gerechtigkeit Verleihende dasteht (V. 26). Zieht man diesen Gedankenzusammenhang in Betracht, so ist es keineswegs selbstverständlich, den Begriff ἱλαστήριον in V. 25 als „Versöhnungsmittel" oder „Sühnmittel" zu verstehen, durch welches Gott von zorniger zu gnädiger Gesinnung umgestimmt werden mußte, sondern ist es vielmehr nächstliegend, diesen Begriff gemäß dem in Hebr. 9, 5 wiederkehrenden Sprachbrauche der Septuaginta auf die Kapporet zu deuten, d. i. auf den als Repräsentation der Heilsgegenwart Gottes in der israelitischen Gemeinde aufgefaßten Deckel der Bundeslade[1]). Indem Gott den Tod Christi zur Erweisung seiner den Sünder gnadenmäßig gerechtsprechenden Gnade veranstaltet hat, ist Christus in seinem Blute, d. h. in seinem Kreuzestode, zu einer öffentlich dargestellten Kapporet, zu einer allgemein anschaulichen Offenbarung des Gnadenwillens Gottes geworden.

Aber umgekehrt ist doch auch wieder hervorzuheben, daß wir aus diesem Gedanken des Apostels, der Tod Christi sei eine Veranstaltung und Offenbarung der Gnade Gottes gewesen, nicht die Folgerung herleiten dürfen, er könne den Tod Christi nicht als ein solches stellvertretendes Strafleiden gedacht haben, welches ein nothwendiges Mittel zur Aufrichtung der Gnadenordnung gewesen sei. Wir haben hier nicht zu fragen, was in der inneren Consequenz des einen und des anderen Gedankens liegt. Wir haben nur festzustellen, daß Paulus diese beiden Gedanken mit einander

---

[1]) Vgl. A. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung II³, S. 170 f.

verbunden hat, und daß sie für sein Bewußtsein keinen Widerspruch bildeten.

Um das Verhältniß dieses Gedankenkreises des Paulus zu der Anschauung Jesu von seiner messianischen Heilsbedeutung zu beurtheilen, müssen wir davon ausgehen, daß in den Abendmahlsworten Jesu ein geschichtlicher Anknüpfungspunkt und fortdauernder Stützpunkt für die Anschauung des Paulus von dem Heilswerthe des Todes Christi lag. Jesus hat, als ihm der Tod bevorstand, der Gewißheit einen Ausdruck geben wollen, daß sein Tod, der eine unheilvolle Vernichtung seines messianischen Werkes zu bedeuten schien, in Wirklichkeit doch vielmehr ein Mittel zur Befestigung seines Werkes werden und seinen Jüngern zum Segen ausschlagen werde. In diesem Sinne hat er in den Worten bei der Stiftung des Abendmahles seinen Tod dem Opfer verglichen, mit welchem nach Exod. 24, 4—8 Mose einst die Schließung des Gesetzesbundes Jahvehs mit dem Volke Israel feierlich besiegelte. Als ein solches Opfer bei der Aufrichtung des von Jer. 31, 30ff. verheißenen neuen Bundes komme die Dahingabe seines Leibes, die Vergießung seines Blutes seinen Jüngern zu Gute (Mc. 14, 22—24. 1. Cor. 11, 23—25). In diesen Worten Jesu, an welche die regelmäßige Feier des Herrnmahles in der christlichen Gemeinde immer auf's Neue erinnerte, hat Paulus seine Lehre von der Heilsbedeutung des Todes Christi ausgedrückt gefunden. Wenn er mehrmals die Heilswirkung des Todes Christi als durch das „Blut" (Röm. 3, 25; 5, 9. Col. 1, 20; vgl. 1. Cor. 10, 16), oder auch durch den „Leib" (Röm. 7, 4. Col. 1, 22) Christi begründet bezeichnet, so ist diese Ausdrucksweise gewiß durch die Abendmahlsworte bedingt gewesen. Speciell die für den Kreuzestod, bei dem das Blutvergießen doch nicht ein charakteristisches Merkmal ist, so auffallende Umschreibung durch den Begriff des Blutes findet nur durch die Bezugnahme auf jene Worte Jesu ihre passende Erklärung.

Allein wir dürfen aus dieser Anknüpfung des Paulus an die Abendmahlsworte Jesu doch nicht schließen, daß Jesus die Heilsbedeutung seines Todes in ganz demselben Sinne gemeint habe, in welchem sie Paulus auffaßte. Jesus selbst hat in jenen Worten der heilbringenden Bedeutung seines Todes keine ausdrück-

liche Beziehung auf die Sündenvergebung für seine Jünger gegeben. Erst unser erster Evangelist hat bei seiner Wiedergabe des Marcustextes diese Beziehung hinzugefügt (Mt. 26, 28). Wenn wir die Worte Jesu nicht nach Maßgabe des Gedankenkreises des Paulus, sondern aus dem eigenen Gedankenkreise Jesu verstehen wollen, so ist es durchaus nicht selbstverständlich, daß wir die besondere Beziehung auf die Sündenvergebung ergänzen und sie durch den Gedanken des stellvertretenden Strafleidens vermitteln. Jesus hat während seiner Wirksamkeit auf Erden den Sündern, deren reuiges Verlangen nach dem göttlichen Heile er erkannte, Sündenvergebung zugesprochen (Mc. 2, 5. Lc. 7, 47 f.; vgl. 18, 13 f.) und seine Jünger zum vertrauesvollen Bitten um Sündenvergebung augefordert (Lc. 11, 4; vgl. Mc. 11, 25. Mt. 18, 35), ohne dabei auf die vermittelnde Bedeutung gesetzlicher Sünd- und Schuldopfer oder seines eigenen bevorstehenden Todes hinzuweisen. Denn er sah die Bürgschaft für das Bereitsein Gottes zur Vergebung, unter der Bedingung nur der ernstlichen Sinnesänderung des Sünders, in dem sittlichen Vaterwesen Gottes und er vertheidigte, von dem Axiome dieses Vaterwesens Gottes ausgehend, in seinem Gleichnisse vom verlorenen Sohne die frei vergebende Gnade Gottes gegenüber der pharisäischen Vorstellung, daß Gott nicht frei vergeben, sondern nur rechtlich vergelten dürfe (Lc. 15, 11 ff.). Er sah in der vergebenden Liebe nicht ein Zeichen der Schwäche oder eine Beeinträchtigung der Heiligkeit Gottes, sondern vielmehr nur einen Erweis seiner für die Menschen vorbildlichen sittlichen Vollkommenheit (Mt. 5, 45—48).

Hat Jesus diese Gewißheit von der freien, keine vermittelnde Sühne verlangenden Vergebungsbereitschaft Gottes für den ernstlich reuigen und heilsbedürftigen Sünder am Schlusse seines Lebens wieder aufgehoben oder eingeschränkt? Die Abendmahlsworte bieten keinen Anlaß, dies anzunehmen. Es ist doch nur ein aus unserer dogmatischen Tradition stammendes Vorurtheil, daß der Gedanke der Heilsbedeutung des Todes Christi für seine Jüngergemeinde selbstverständlich den Gedanken der stellvertretenden Sühneleistung Christi einschließe oder voraussetze. Ich meine, daß Jesu bei seinen Abendmahlsworten dieser zweite Gedanke völlig fern-

gelegen hat, obwohl er jenen ersteren bestimmt ausdrücken wollte. Es war eine aus seiner Gewißheit von der überschwänglichen Liebe und Gnade Gottes folgende Vorstellung, daß Gott die treue Gehorsamsleistung seines Sohnes mit reichen Segnungen vergelten werde nicht nur an diesem selbst, sondern auch an den Jüngern, die zu ihm gehörten, ebenso wie Gott schon im alten Testamente verheißen hatte, daß er die Treue derer, die seinen Bund halten, belohnen werde mit Wohlthun an Tausenden (Ex. 20, 6). Aber dieselbe Gewißheit von der Größe der Gnade Gottes ließ in Jesu den Gedanken garnicht entstehen, daß Gott, um den reuigen Sündern seine Sündenvergebung und sein Heil schenken zu können, die Bedingung eines stellvertretenden Strafleidens seines gehorsamen Sohnes für die Sünder heische. Weil Jesus das irdische Leiden im Allgemeinen nicht blos als Uebel und als Sündenstrafe betrachtete, schien es ihm auch nicht selbstverständlich, für sein unschuldiges Leiden eine Strafbeziehung auf die Schuld anderer Menschen zu suchen. Er hat seinen Tod nicht als stellvertretendes Strafleiden, sondern nur als eine Gehorsamsprobe betrachtet, deren treue Ueberwindung Gott gemäß seiner Gnade lohnen werde.

Auch der Spruch vom Lösegelde (Mc. 10, 45) bezeugt nicht die Vorstellung vom stellvertretenden Strafleiden. Auf den bildlichen Begriff des Lösegeldes, durch welches Sklaven freigekauft werden, war Jesus hier durch den Zusammenhang seiner Aussage insofern geführt, als er im Vorangehenden vom Herrschen und Dienen redete. Seine Jünger sollen nicht im Herrschen über Andere, sondern im Dienen ihre Größe suchen, ebenso wie er selbst nicht gekommen ist, um Andere zu seinen Dienern zu machen, sondern vielmehr um sich zum Diener für Andere zu machen und sogar sein Leben hinzugeben, um Viele aus ihrem Dienststande zu befreien (V. 42—45). Eine solche Deutung dieses Ausspruches, bei welcher der Begriff des befreienden Lösegeldes nicht in bildlichem, sondern in eigentlichem Sinne genommen und darauf bezogen würde, daß Jesu Lebenshingabe ein Aequivalent für das Gott oder dem Teufel verfallene Leben der Sünder bilde, würde völlig aus dem Rahmen der uns sonst bezeugten Anschauungsweise Jesu herausfallen. Wir müssen den Ausspruch nach Analogie von

Mt. 11, 28—30 erklären. Wie Jesus durch das Beispiel seiner demüthigen, geduldigen Unterwerfung unter die von Gott gesandten Leiden allen sich Abmühenden und Belasteten, die von ihm lernen wollen, dazu dient, daß auch sie ihre Leiden überwinden und unter denselben erquickende Ruhe finden, ebenso hilft er durch das Beispiel seiner geduldigen, vertrauensvollen Ergebung in das Todesleiden den Vielen, die von ihm lernen, dazu, daß sie von der drückenden Todesfurcht loskommen und auch ihrerseits den Tod im Gottesvertrauen überwinden. Sein Tod ist ein Mittel zu ihrer Befreiung [1]).

Wir kommen also zu dem Schlusse, daß Paulus, sofern er die Heilsbedeutung des Todes Christi speciell durch den Gedanken des stellvertretenden Strafleidens des Unschuldigen für die Schuldigen vermittelte, die Linie der Anschauungsweise Jesu specifisch überschritten hat. Wenn es auch richtig ist, daß er die Stellvertretung Christi nicht im Sinne rechtlicher Aequivalenz vorgestellt hat und daß sie ihm nicht als Aufhebung der Gnade Gottes erschien, so gilt doch, daß er den Tod Christi als ein nothwendiges Mittel betrachtete, um den vollen, unbedingt sicheren Bestand der sündenvergebenden Gnade Gottes, welcher das Wesen der Gnadenordnung ausmacht, herzustellen. Ohne diese Zweckbeziehung auf die sichere Begründung der sündenvergebenden Gnade Gottes wäre ihm der Tod Christi als ein umsonst erfolgter erschienen (Gal. 2, 21). Eine so vollkommene Vorstellung von der zu dem ewigen Wesen Gottes gehörigen, unbedingte Vergebungsbereitschaft für den reuigen Sünder einschließenden Vaterliebe Gottes, wie sie Jesus in seinem Gleichniß von dem verlorenen Sohne darlegte, hat Paulus nicht gehabt [2]).

---

[1]) Vgl. die genauere Erklärung dieser Stelle in meiner „Lehre Jesu" II, S. 510—517.

[2]) Aus 1. Cor. 15, 3 ist zu ersehen, daß die Vorstellung von dem Gestorbensein Christi zu Gunsten der Sündenvergebung nach Maßgabe der Schriften dem Paulus und den Uraposteln gemeinsam war. Es wird schon den ersten Jüngern Jesu unmittelbar einleuchtend erschienen sein, das unschuldige Leiden des Messias nach Maßgabe von Jes. 53 zu erklären und in diesem Sinne die Worte Jesu von der heilvollen Bedeutung seines Todes für die Seinen zu verstehen. Wir müssen uns nur hüten vor der Folgerung, daß auch Jesus aus Jes. 53 die Vorstellung von der stellvertretenden Be-

Wir haben aber das Verhältniß der Anschauung des Paulus von der Heilsbedeutung Jesu Christi zu Jesu eigener Anschauung nur einseitig dargestellt, wenn wir blos hervorheben, daß Paulus an die Abendmahlsworte Jesu angeknüpft hat, aber über ihren Gedankeninhalt hinausgeschritten ist. Denn bei Jesus selbst erschöpfte sich die Anschauung von seiner messianischen Heilsbedeutung nicht in der in den Abensmahlsworten ausgesprochenen Vorstellung von der Heilsbedeutung seines Todes. Er wußte, daß er seine messianische Aufgabe, das Reich Gottes auf Erden zu verwirklichen und die Menschen in dasselbe hineinzuziehen, im Allgemeinen dadurch zu erfüllen hatte, daß er als prophetischer Lehrer die rechte, vollkommene Offenbarung von Gott und dem göttlichen Heile und von der rechten, dem Willen Gottes entsprechenden Gerechtigkeit brachte. Es steht in völligem Widerspruch zu der Auffassung Jesu und ist auch nur ein aus der dogmatischen Tradition stammendes Vorurtheil, wenn man zwischen dem Lehrwerke und dem Messiaswerke, zwischen der Offenbarungs- und der Heilsbedeutung Jesu einen Gegensatz macht. Für das Bewußtsein Jesu

---

deutung seines unschuldigen Todes geschöpft haben müsse. Für Jesus lag doch die entscheidende, seine Anschauungen auch im Einzelnen regelnde Autorität in der Offenbarung des Vaterwesens Gottes, die er selbst unmittelbar, und zwar er allein in vollkommener Weise, erfahren zu haben sich bewußt war (Mt. 11, 27). An die Autorität des alttestamentlichen Schriftwortes fühlte er sich nicht knechtisch gebunden. Allen denjenigen Bestandtheilen der alttestamentlichen Schrift, die er als zu dem leitenden Princip seiner Verkündigung von dem Reiche Gottes nicht in Einklang stehend erkannte, stellte er sich völlig frei gegenüber. Deshalb war auch der Gedankeninhalt von Jes. 53 nicht selbstverständlich in seinem ganzen Bestande maßgebend für ihn. Gewiß ist auch ihm diese Stelle als ein wichtiges Schriftzeugniß für die Nothwendigkeit des Leidens des Messias erschienen. Aber doch ist es gewiß nicht zufällig, daß Jesus in seinen uns überlieferten Worten von dem speciellen Gedanken dieser Stelle, daß Gott die Strafe der Schuldigen auf den Unschuldigen gelegt hat, keinen Gebrauch gemacht hat. Eine Ausführung dieses Gedankens in dem Sinne, daß Gott des stellvertretenden Leidens des Unschuldigen bedurft hätte, um seine sündenvergebende Gnade zu erweisen, reimte sich nicht mit der vollkommenen Gotteserkenntniß Jesu. Und positiv erkannte er andere, aus dem reinen väterlichen Liebeswillen Gottes fließende Gründe für die Nothwendigkeit des Todesleidens des Messias.

selbst vollzog sich sein messianisches Heilswerk eben in seiner offenbarenden Verkündigung (Lc. 4, 18—21. Mt. 11, 27—30; 23, 8. 10; vgl. Mc. 4, 3 ff. Lc. 11, 31 f.)[1]. Auch sein ganzes praktisches Verhalten, sein Wirken in dienender Liebe und in demüthigem Gottvertrauen, ordnete sich diesem seinem messianischen Verkündigungsberufe unter, sofern es eine anschauliche Predigt von dem Heile und von der Gerechtigkeit des Reiches Gottes war (Mt. 11, 5. 29; 12, 28).

Darin besteht nun einer der wichtigsten Unterscheidungspunkte des Paulus von Jesus, daß dem Paulus diese Würdigung des Offenbarungswirkens Jesu als seines eigentlichen messianischen Heilswirkens ganz fehlt. Seine Auffassung von der Heilsbedeutung Jesu erschöpft sich in der Würdigung der Heilsbedeutung des Todes Jesu in dem oben ausgeführten Sinne. Wohl redet auch Paulus von der Erkenntniß, die wir Christo verdanken: er ist uns „Weisheit von Gott her" geworden (1. Cor. 1, 30), hat uns „die Erkenntniß der Herrlichkeit Gottes" erschlossen (2. Cor. 4, 6); „in ihm sind alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniß verborgen" (Col. 2, 5). Aber Paulus denkt doch bei diesen Aussagen nicht an die Offenbarung, welche Jesus bei Lebzeiten durch seine Lehrverkündigung gegeben hat, sondern an die neue Gottes- und Welterkenntniß, die uns Menschen aus der Thatsache des Todes Christi erwächst, sofern nämlich durch diesen Tod der Gnadenbund zwischen Gott und Menschen begründet ist. Der gekreuzigte Christus ist für die Christen die Gottesweisheit (1. Cor. 1, 23 f.). Und wohl redet Paulus auch von dem Vorbilde, welches Christus durch seine dienende, sich zu Gunsten der Menschen erniedrigende Liebe gegeben hat (2. Cor. 8, 9. Röm. 15, 1—3. 7 f. Col. 3, 12 f. Phil. 2, 6—8; vgl, 1. Cor. 11, 1). Aber er denkt auch hierbei nicht an die Liebe, in welcher Jesus seine ganze Predigtwirksamkeit auf Erden zum Heile der Menschen geübt hat, und nicht an die Liebe, in welcher er sich während der Zeit seines Lehrwirkens aller Kranken und

---

[1]) Besonders nachdrücklich ist auch in den Reden des vierten Evangeliums hervorgehoben, daß Jesus durch sein Wort der Vermittler des ewigen Heilslebens für die Menschen ist (5, 24; 6, 63; 8, 51; 12, 49 f.; 17, 2 f. 6; 18, 37).

Bedürftigen heilend und helfend annahm. Sondern er denkt allein an die Liebesthat der Selbsthingabe Jesu in den Tod zu Gunsten der Menschen (Gal. 2, 20. 2. Cor. 5, 14 f.), bezw. an die Liebesthat seiner Selbsterniedrigung aus dem himmlischen in's irdische Dasein, welche auf jenen Erlösungstod abzielte. So fehlt denn auch in den Briefen des Apostels jedwede Berücksichtigung der geschichtlichen Thatsachen des Lebens Jesu abgesehen von seinem Tode. Er nimmt freilich auf einige Aussprüche Jesu ausdrücklich Bezug (1. Thess. 4, 15. 1. Cor. 7, 10—12; 9, 14; 11, 23—25), aber doch nur ganz selten und gelegentlich. Was er seinen Gemeinden vor Augen malt, auch in seinen Briefen, ist nicht der den Vater offenbarende und das Reich Gottes verkündigende, sondern nur der gekreuzigte Jesus Christus (Gal. 3, 1. 1. Cor. 2, 2), welcher durch seinen Tod den Zustand der Gnadenordnung begründet hat.

Mir scheinen besonders folgende Momente dazu gewirkt zu haben, daß für das Bewußtsein des Paulus die Offenbarungsbedeutung des auf Erden lehrenden Jesus so vollständig zurückgedrängt war. Zuerst die Ueberzeugung, daß er selbst sein Evangelium nicht von Menschen überliefert bekommen, sondern durch unmittelbare Offenbarung des auferstandenen Jesus Christus empfangen habe (Gal. 1, 11 f.), diese Ueberzeugung, auf welcher sein stark ausgeprägtes Bewußtsein apostolischer Selbständigkeit beruhte. Ihm war durch die vor Damaskus erlebte Offenbarung die Messianität Jesu und das Begründetsein der Gnadenordnung durch den unschuldigen Tod Christi gewiß geworden und aus dieser Gewißheit ergaben sich ihm als Consequenzen solche Vorstellungen über das gnädige Heilsverhalten Gottes gegen die Glaubenden und andrerseits über das rechte Frömmigkeitsverhalten der Glaubenden, welche sich in allen wesentlichen Punkten mit der Lehre Jesu vom Reiche Gottes deckten. So bot ihm diese selbsterlebte Offenbarung des Auferstandenen gewissermassen einen Ersatz für die Offenbarung des auf Erden lehrenden Jesus, deren die Urapostel theilhaftig geworden waren. — Wir dürfen aber wohl die Frage aufwerfen, ob Paulus nicht die Bedeutung jener Offenbarung vor Damaskus für die Feststellung seines Evangeliums überschätzt hat. Hat er wirklich sein *ganzes* Evangelium *allein* durch diese Offenbarung gewonnen?

Er muß doch vorher schon eine gewisse Kenntniß von den Anschauungen der Christen und von der Lehre und dem Leben des von ihnen als Messias beurtheilten Jesus gehabt haben. Er würde das Christenthum nicht so leidenschaftlich bekämpft haben, wenn ihm nicht die den pharisäischen Axiomen widerstreitenden Prinzipien und Consequenzen dieser christlichen Anschauungsweise klar gewesen wären. Die plötzlich erfahrene Offenbarung, die ihn von der Messianität und dem himmlischen Erhöhtsein Jesu überführte, konnte für ihn die Bedeutung einer Offenbarung seines ganzen späteren Evangeliums deswegen gewinnen, weil sie auf seinen schon vorhandenen religiösen Erkenntnißbestand fiel und diesen mit einem Schlage in eine neue Beleuchtung setzte. Die Faktoren, die zusammengewirkt haben, um jenes Product des specifischen Evangeliums des Paulus hervorzubringen, waren zuerst seine pharisäische Anschauungsweise und Theologie, dann die aus der christlichen Ueberlieferung gewonnene Kenntniß von den wesentlichen Gedanken der Christen, aufgefaßt in ihrem gegensätzlichen Verhältniß zu der pharisäischen Gesammtanschauung, und endlich die Offenbarung, welche ihm die Messianität und damit die Wahrheit der christlichen Gesammtanschauung erschloß. In jenem Faktor der christlichen Ueberlieferung aber steckte thatsächlich der weiterwirkende Einfluß der Offenbarung, die Jesus während seines Erdenlebens verkündigt hatte. In Wirklichkeit hat die geschichtliche Lehrwirksamkeit Jesu doch eine sehr wesentlich constituirende Bedeutung für das Evangelium des Paulus gehabt.

Zur Zurückschiebung des Bewußtseins von dieser Bedeutung diente aber bei Paulus ferner seine Vorstellung von der Inspiration und Autorität der alttestamentlichen Schrift. Paulus nahm in dieser Beziehung eine etwas andere Stellung ein als Jesus. Dieser hatte zwar die Offenbarungsbedeutung und -autorität der Schrift anerkannt, aber doch zugleich hervorgehoben, daß „Gesetz und Propheten“ noch nicht der vollkommene Ausdruck der Gottesoffenbarung seien und daß er selbst dazu berufen sei, sie „vollzumachen“, d. h. zu einem der wahren Gottesoffenbarung vollkommen entsprechenden Ausdruck zu bringen (Mt. 5, 17). Er hatte nachdrücklich sein „Ich“ der Autorität der alttestamentlichen Schriftworte

entgegengestellt, wo er diese letzteren als unvollkommen erkannte (Mt. 5, 21 ff.), und hatte unterschieden zwischen dem, was in der Schrift ein Ausdruck des eigentlichen Gotteswillens, und dem, was nur eine Concession um der menschlichen Herzenshärtigkeit willen wäre (Mc. 10, 5—9; vgl. 7, 15—23). Er hatte die Offenbarung, als deren Träger er sich selbst fühlte, die Offenbarung des sittlichen Vaterwesens Gottes mit ihren Consequenzen, zum Prüfstein für den volleren oder geringeren Werth, für die bleibende Geltung oder für das Aufgehobensein der alttestamentlichen Schriftworte gemacht. Bei Paulus dagegen bedeutete die Erkenntniß des Unwerthes und des Aufgehobenseins der Gesetzesordnung nicht eine Einschränkung der Vollkommenheit und des irrthumslosen Offenbarungscharakters der Schrift. Bis auf die Begründung der Gnadenordnung durch Christus hatte doch die Gesetzesordnung wirklich nach dem Willen Gottes Bestand gehabt, und die Schrift hatte eben diesen Willen Gottes richtig bezeugt. Andererseits enthielt die Schrift zugleich weissagende Zeugnisse über die Gnadenordnung. Wenn es sich für Paulus darum handelte, für die Thatsache des Eingeführtseins der Gnadenordnung durch den Messias und ihres Vorranges vor der Gesetzesordnung, sowie für die Forderungen, die sich aus ihr für die Menschen ergeben, autoritative Zeugnisse geltend zu machen, so erschien es ihm viel einfacher und näherliegend, sich auf Worte der inspirirten Schrift zu berufen, als auf Worte des geschichtlichen Jesus, die ihm durch Menschenüberlieferung zugegangen waren. Wir freilich erkennen wohl, daß Paulus bei den Schriftzeugnissen für die Gnadenordnung, die er anführt, mehr in die Worte hineingelegt hat, als was wirklich in ihnen lag (z. B. Gal. 3, 6—9. 16; 4, 21—31. 1. Cor. 10, 1—12. 2. Cor. 3, 13. Röm. 4). Wir müssen anerkennen, daß er thatsächlich bei seinem Gebrauche der alttestamentlichen Schrift ganz ähnlich verfahren ist, wie Jesus, daß er nämlich seine christliche, schließlich auf die geschichtliche Verkündigung Jesu selbst zurückgehende Anschauungsweise zum Maßstabe für den rechten Sinn und die Geltung der Schriftworte gemacht hat. Aber ihm selbst ist dieses Verfahren doch nicht als solches bewußt gewesen.

Endlich aber kommt in Betracht, daß Paulus die Vorstellung

von prophetischen Wirkungen des heiligen Geistes in den Gliedern der Gemeinde Christi, wenn auch nicht in allen Gliedern, so doch in vielen, hatte (1. Thess. 5, 20. 1. Cor. 12, 10. 28 f.; 14, 1—6. 29—31). Er dachte dabei nicht etwa nur an das vom Gottesgeiste gewirkte Vermögen, die durch Jesus Christus verkündigte Heilsoffenbarung zu verstehen, (vgl. 1. Cor. 2, 10—16), sondern auch an das Vermögen, neue Erkenntnisse mittelst wunderbarer Offenbarung durch den Geist zu erlangen. Er hat freilich das Evangelium, welches er seinen Gemeinden brachte, für eine so vollkommen richtige Mittheilung des Gnadenwillens Gottes gehalten (Gal. 1, 6—9), daß ihm gewiß die Möglichkeit eines Gewinnes wesentlich ergänzender Heilserkenntnisse durch prophetische Offenbarung völlig ausgeschlossen erschien. Andererseits war es doch eine nothwendige Folge dieser Vorstellung von dem fortdauernden prophetischen Offenbarungswirken des Geistes in den Gliedern der christlichen Gemeinde, daß die Anerkennung der einzigartigen Bedeutung des geschichtlichen Offenbarungswirkens Jesu zurücktrat.

7. Die Bedingung der Theilnahme am Gnadenheil.

Nach Paulus ist die alleinige Bedingung, unter welcher den Menschen das Gnadenheil zu Theil wird, der Glaube (Gal. 2, 16; 3, 14. 22—26. Röm. 1, 16; 3, 22—30; 4, 24; 5, 1; 10, 4—11; Phil. 3, 9). Wenn er speciell Jesum Christum als den Gegenstand des Glaubens bezeichnet, (Gal. 2, 16. 20; 3, 22. 26. Röm. 3, 22. 26; 10, 14. Col. 2, 5. Phil. 3, 9), so ist dies ein kurzer Ausdruck des Gedankens, daß sich der Glaube auf Christum, sofern dieser durch seinen Tod die Gnadenordnung begründet hat, bezw. auf das Gnadenheil Gottes, welches durch Christi Tod den Menschen vermittelt wird, bezieht. Eben deswegen ist auch ganz derselbe Glaube da gemeint, wo Gott selbst, der Jesum aus den Todten erweckt und dadurch das die Gnadenordnung begründende Heilswerk besiegelt hat, als Gegenstand des Glaubens hingestellt wird (Röm. 4, 24).

Der Glaube ist im Sinne des Paulus ein vertrauensvolles Verlangen darnach, sich von Gott aus reiner Gnade etwas schenken zu lassen (vgl. den Glauben Abrahams Röm. 4). So bildet der

Glaube das specifische Merkmal der Gnadenordnung (Röm. 4,14—16). Er steht in schroffem Gegensatz zu solchen eigenen Werken, durch welche sich der Mensch unter der Gesetzesordnung das Heil verdienen will (Gal. 2, 16; 3, 2—14. Röm. 3, 27 f.; 4, 1—5; 9, 32. Phil. 3, 9). Ist aber Glaube die alleinige Bedingung der Heilserlangung, so folgt, daß das Heil unter der Gnadenordnung ganz universal für die Menschen vorhanden ist, ohne Rücksicht auf Beschneidung oder Vorhaut und auf den Unterschied der Geschlechter und Stände (Gal. 3, 26—28; 5, 6. Röm. 3, 22 f. 29 f. 10, 11 f.)

In diesem Grundgedanken nun, daß nicht ein rechtliches Verdienenwollen, sondern ein vertrauensvolles Erstreben und Erbitten das rechte Mittel ist, um Antheil an dem messianischen Heilszustande zu erlangen, steht Paulus wieder in Einklang mit Jesus. Wenn Jesus die Zugänglichkeit des messianischen Heiles nicht nur für die bis dahin Gerechten, sondern auch für bisherige Sünder hervorhebt (Mc. 2, 17), wenn er die Erlangung der Sündenvergebung Gottes nicht von Opfern und Satisfactionen, sondern von dem einfachen demüthigen Gebet um Vergebung abhängig macht (Lc. 11, 4; 15, 11 ff.; 18, 13 f.), wenn er das Annehmen des Reiches Gottes in der Weise, wie ein Kind annimmt, ohne Verdienste und Ansprüche geltend zu machen, als nothwendige Bedingung des Hineinkommens in's Reich Gottes bezeichnet (Mc. 10, 14 f.), wenn er das energische Zupacken nach dem verwirklichten Reiche Gottes als das Mittel zur Ergreifung dieses Reiches hinstellt (Mt. 11,12), wenn er lehrt, daß das Reich Gottes denen, die in letzter Stunde den Ruf annehmen, ebenso zu Theil wird, wie denen, die sich lange darum gemüht haben (Mt. 20, 1—16), — so hat er denselben Gegensatz gegen die pharisäische Werkordnungsvorstellung zum Ausdruck gebracht, den Paulus durch seine Idee von der alleinigen Glaubensbedingung feststellte. Jesus hatte zwar keinen Anlaß, aus dieser seiner Anschauung gleich die praktische Consequenz der Heidenmission zu ziehen. Denn seine natürliche Aufgabe war es, das Evangelium vom Reiche Gottes zuerst dem Verheißungsvolke Israel zu bringen und sich zunächst ganz auf dieses Berufsfeld zu beschränken (Mc. 7, 27). Wohl aber trug seine Anschauung den Keim zu jener Consequenz in sich. In seinem

Ausspruche, es würden Viele kommen von Ost und West und von Nord und Süd und zu Tische liegen im Reiche Gottes, während die erstberufenen Israeliten hinausgestoßen würden (Lc. 13, 28 f.), hat er bezeugt, daß er den jüdischen Particularismus innerlich überwunden hatte. In seiner Vorstellung davon, was auch bei den Israeliten die wirkliche Bedingung der Theilnahme am Reiche Gottes bilde, lag diese Ueberwindung des Particularismus principiell eingeschlossen.

Jesus hat dem vertrauensvollen Trachten nach dem Reiche Gottes, welches er als Bedingung des Hineingelangens in dasselbe ansah, zuweilen auch eine persönliche Beziehung auf sich selbst gegeben. Er forderte, daß die Menschen zu ihm kämen (Mt. 11, 28), ihm nachfolgten (Mc. 8, 34. Lc. 14, 27), um seinetwillen Opfer brächten (Mc. 8, 35; 10, 29; 13, 9. 13) und sich zu ihm bekennten (Mc. 8, 38. Mt. 10, 32 f.). Aber dabei hat er sich selbst doch nur als den Träger der Botschaft vom Reiche Gottes in Betracht gezogen. Das, worauf es ihm ankommt, ist der Anschluß an seine Worte und die Erfüllung des von ihm verkündigten Willens Gottes (Mc. 3, 33—35. Lc. 6, 46; 11, 27 f.; 13, 26 f.). Eine solche specielle Beziehung auf die zur Sündenvergebung gereichende Heilsbedeutung seines Kreuzestodes, wie sie nach dem Bewußtsein des Paulus zum rechtfertigenden Glauben gehörte, hat Jesus dem Vertrauen, das er forderte, nicht gegeben. An diesem Punkte zeigt sich die im vorigen Abschnitt von uns besprochene große Differenz zwischen der Anschauungsweise Jesu und des Paulus.[1]

[1]) In den Reden des vierten Evangeliums wird sehr nachdrücklich der auf Jesum als den von Gott gesandten Sohn gerichtete Glaube als Bedingung der Heilserlangung hingestellt (z. B. 3, 15—18; 6, 29. 35. 40; 7, 38; 12, 36. 46). Dies ist aber keineswegs als ein paulinischer Zug zu beurtheilen. Das für die Anschauung des Paulus charakteristische Moment: die Beziehung des Glaubens auf den gekreuzigten Christus, fehlt den johanneischen Reden; es liegt auch nicht vor in 3, 14 (s. meine „Lehre Jesu“ II, S. 596, Anm.). Vielmehr wird dem Glauben die specielle Beziehung auf die Worte Jesu gegeben, in welchen die Offenbarung Gottes gegeben ist (6, 63; 12, 49 f.; 14, 10). Das geforderte Kommen zu Jesus, Glauben an ihn und Bleiben in ihm wird als ein Aufnehmen seiner Verkündigung und Bewahren seiner Gebote erklärt (5, 24; 8, 31. 51; 14, 15. 21.

Aber noch ein anderer Unterscheidungspunkt ist hervorzuheben. Jesus hat mit größtem Nachdruck die sittliche Bedingtheit der Theilnahme am Reiche Gottes betont (Mt. 5, 19 f.; 7, 21—23. Lc. 13, 22—27). Seine Aufforderung zum Eintritte in das Reich Gottes gestaltete sich deshalb in erster Linie zu einer Aufforderung zur Sinnesänderung, daß man sich von der Sünde abwende und die vollkommene Gerechtigkeit des Reiches Gottes erfülle (Mc. 1, 15. Lc. 13, 1—9). Er wußte, daß dieser Entschluß schwere, schmerzende Verzichte auferlegte. Aber er erklärte, daß wer diese nothwendigen Verzichte nicht unbedingt, vollständig und fortdauernd leiste, das Heil nicht erlangen könne (Mc. 9, 43—48. Lc. 14, 25—36). Für sein Bewußtsein bedeutete diese Forderung der Sinnesänderung keineswegs eine Einschränkung des Gedankens, daß das Reich Gottes ein Gnadengeschenk Gottes sei, welches man vertrauensvoll ergreifen und nicht mühsam zu verdienen habe. Denn er sah in der Sinnesänderung durchaus nicht ein solches verdienstliches Werk, durch welches man sich einen Anspruch auf Lohn erwerben könnte. Der verlorene Sohn bleibt auch dann, wenn er reuig zum Vater zurückkehrt, ganz auf die vergebende Gnade des Vaters angewiesen (Lc. 15, 11 ff.). Wohl aber stand es ihm fest, daß das Verlangen nach der Zugehörigkeit zum Reiche Gottes kein aufrichtiges Verlangen sei, wenn es sich nicht unmittelbar auch auf die zu dem Wesen des Reiches Gottes gehörige rechte Gerechtigkeit richte und wenn es deshalb nicht bei denen, die bis dahin Sünder waren, sich in ernstlicher Abkehr von der Sünde bethätige. Jesu Meinung war nicht, daß die Bedingung des Eintritts in das Reich Gottes in einem Maße vorher geleisteter Gerechtigkeit liege; wohl aber, daß nothwendig zu ihr der feste Entschluß gehöre, fortan die volle Gerechtigkeit des Reiches Gottes zu üben, und daß auch ein zum Reiche Gottes Berufener und Hinzugekommener von dem Heile desselben wieder ausgeschlossen werde, wenn er nicht die zu diesem Reiche gehörige Gerechtigkeit erweise (Mt. 22, 11—14). So stellte er auch die Bereitschaft zum Vergeben der Sünde des

---

23 f.; 15, 9—12). Hierin liegt ein Zug specifischer Uebereinstimmung mit der von den Synoptikern bezeugten Anschauung Jesu im Unterschiede von derjenigen des Paulus.

Bruders als Bedingung zum Empfange der Sündenvergebung seitens Gottes hin (Mt. 18, 23—35. Mc. 11, 25 f. Lc. 11, 4), nicht in dem Sinne, als müßte der Mensch durch seine eigene Liebe erst die Gnade Gottes verdienen, wohl aber in der Meinung, daß wer die Gnade Gottes in Anspruch nehme, auch selbst ein dem Wesen und Willen Gottes entsprechendes Verhalten zu üben ernstlich entschlossen sein müsse.

Auch Paulus hat nun freilich seinen Gemeinden den Ernst der praktischen Forderung eingeschärft, daß die Christen ihrem früheren sündigen Wandel entsagen (1. Th. 4, 1—8. Col. 3, 5—9), das Fleisch mit seinen Affecten und Begierden kreuzigen (Gal. 5, 16. 24) und sich selbst ganz, mitsammt ihren Gliedern als den Organen des praktischen Handelns, in den Dienst Gottes und der (realen) Gerechtigkeit stellen müssen (Röm. 6, 2—22; 12, 1 f.). Er hat nicht nur die Unvereinbarkeit eines praktischen Sündenwandels mit der Zugehörigkeit zu Christo und zum Gnadenbesitze hervorgehoben (1. Cor. 6, 15—20. 2. Cor. 6, 14—7, 1), sondern er hat auch erklärt, daß die Sünder das Reich Gottes nicht ererben können (Gal. 5, 19—21. 1. Cor. 6, 9 f.), und daß sich beim Endgerichte das Urtheil auch über die Christen und die Größe ihres zukünftigen Heilslohnes je nach ihren auf Erden vollbrachten Werken, beziehungsweise nach ihrer den anderen Menschen verborgenen, sittlichen Gesinnung richten werde (1. Cor. 3, 8. 12—15; 4, 3—5. 2. Cor. 5, 10; 11, 15. Röm. 14, 10—12; vgl. Röm. 2, 6—13).

Aber nach der Vorstellung des Paulus ist es doch eben nur das *zukünftige* himmlische Heil, zu dessen Erlangung die Bedingung in dem sittlichen Verhalten des Christen auf Erden liegt. In der Geltung dieser Bedingung fand er keinen Widerspruch zu seiner Gnaden- und Glaubenslehre, weil doch die zu Christo gehörigen Glaubenden durch Gottes Gnade die Kraft des heiligen Geistes besitzen, in welcher sie den Willen Gottes zu erfüllen vermögen (Phil. 2, 12 f.). Es blieb also die gnadenmäßige Gerechtsprechung die eigentliche Grundlage des zukünftigen Heilsgewinnes (Röm. 8, 29 f. Phil. 3, 9), auch wenn dieser Heilsgewinn an die sittliche Bedingung geknüpft war. Dagegen war es durch die Gesammtanschauung des Paulus ausgeschlossen, daß er die sittliche

Sinnesänderung ebenso, wie es Jesus gethan hatte, als Bedingung für die Theilnahme am messianischen Heile ganz im Allgemeinen hinstellte. Als Bedingung für die Aufnahme in den gegenwärtigen Gnadenzustand, für die Erlangung der gnadenmäßigen Gerechtsprechung, hat Paulus die Sinnesänderung nicht betrachtet.

Freilich setzt auch er an den Beginn des christlichen Heilsstandes den Prozeß einer sittlichen Erneuerung des Menschen. Er hat diesen Prozeß durch den Begriff der καταλλαγή oder des καταλλάσσεσθαι bezeichnet. Es scheint mir eine Erkenntniß von großer Wichtigkeit zu sein, daß Paulus bei diesem Begriffe ganz denselben Vorgang meint, der in der μετάνοια vor sich geht; nur daß er durch diesen Begriff den Prozeß der Umwandlung der inneren Gesinnung nicht als einen von den Menschen selbst vollzogenen, sondern als einen von Gott gnadenmäßig bewirkten Vorgang hinstellt, welcher sich in Folge der Gerechtsprechung aus Gnaden vollzieht. Diese Erkenntniß wird dadurch zurückgehalten, daß uns bei dem Begriffe der „Versöhnung" gemäß der dogmatischen Tradition gleich die Vorstellungen von dem Gesühntwerden der menschlichen Sünde durch Christi Tod und von der dadurch bewirkten Umstimmung Gottes von Zorn zur Gnade einfallen. Man hält es für selbstverständlich, daß diese Vorstellungen auch in den paulinischen Aussagen, in denen von der „Versöhnung" geredet ist, gemeint sein müssen. In Wirklichkeit aber zwängt man sie nur gewaltsam in diese Aussagen hinein, wo überall Gott das Subject des καταλλάσσειν ist und die Menschen die von Gott Umgestimmten sind und wo durch den Zusammenhang dieser „Umstimmung" die besondere Beziehung auf die sittliche Erneuerung zugewiesen wird[1])

[1]) Die Gewaltsamkeit der überlieferten Deutung des Begriffes tritt besonders deutlich auch bei Schmiedel, im Hand-Commentar, 2. Aufl., Excurs zu 2. Cor. 5, 18—21 unter f. hervor: „das Wort καταλλαγή involvirt als That für (und von) Gott die Versühnung, welche ἱλασμός heißen würde, wenn P. nicht diese ganze Wortsippe außer Röm. 3, 25 unbenützt ließe. Der ἱλ. wird aber geradezu Hauptsache, da der Mensch als passiv und als Mittel direct der Tod Christi erscheint, während genau genommen auf den dadurch bewirkten ἱλ. die κατ., die Umstimmung zunächst Gottes und dann auch der Menschen, erst folgt." Daß καταλλαγή die Umstimmung

Diese Erneuerung durch Gott zu einem der Gemeinschaft mit Gott entsprechenden sittlichen Zustande hat Paulus im Sinne, wo er in 2. Cor. 5 ausführt, daß er, gedrängt durch die erfahrene Liebe Christi, nicht mehr sich selbst lebe (V. 13—16), wie denn jeder, der zu Christo gehöre, eine neue Schöpfung sei (V. 17), und wo er dann hinzufügt: „Alles aber stammt aus Gott, der uns mit sich versöhnte durch Christus und uns den Dienst der Versöhnung gab“ (V. 18). Die „Versöhnung“, von der er hier redet, ist die von Gott gewirkte Umwandlung des Menschen, durch welche eben jener neue Lebenszustand hergestellt wird, in dem der Mensch nicht mehr für sich, sondern nur für Gott und Christus lebt. „Durch Christus“ hat Gott diese Umwandlung vollzogen, sofern er um Christi willen den Menschen die Sünden nicht anrechnet (V. 19), und gemäß der Gnadenordnung seinen Geist schöpferisch

---

zunächst Gottes bedeutet, ist eine axiomatische Voraussetzung *Schmiedel's*. Weil zu dieser Bedeutung nun aber der Wortlaut nicht stimmt, wo vielmehr Gott als der die Menschen umstimmende hingestellt wird, so wird angenommen, daß Paulus eigentlich nicht den Begriff καταλλαγή, sondern den Begriff ἱλασμός im Sinne von Versühnung gemeint, dieses eigentlich zutreffende Wort aber wegen eines unerklärlichen Widerwillens gegen die betreffende Wortsippe nicht gebraucht hat! Ganz dasselbe, daß Paulus das, was er eigentlich meinte, nicht gesagt hätte, müßte man auch bei allen anderen Stellen annehmen, wo der Begriff καταλλάσσειν vorkommt. — Meine oben vertretene Auffassung des Begriffs stimmt im Princip mit derjenigen *A. Ritschl's*, Rechtfertigung und Versöhnung, 3. Aufl., II, S. 231 ff. überein. Aber während Ritschl der durch die καταλλαγή bezeichneten Umstimmung der Menschen nur eine Beziehung darauf giebt, daß die Menschen veranlaßt werden, die Friedensgemeinschaft mit Gott zu erstreben und festzuhalten (vgl. Röm. 5, 1), meine ich, daß die specielle Beziehung der καταλλαγή auf die neue *sittliche* Beschaffenheit des Menschen im Gnadenstande hervorgehoben werden muß. Der Begriff καταλλαγή ist nicht, wie Ritschl meint, insofern ein ethischer Begriff, als *bei der Herstellung* der Umwandlung die Selbstthätigkeit des Menschen betheiligt ist, wohl aber insofern, als die durch Gottes Gnadenwirkung hergestellte Umwandlung sich in einem neuen ethischen Zustande und Verhalten des Menschen *erweist*. Allerdings ist durch den Ausdruck καταλλάσσεσθαι θεῷ, „versöhntwerden mit Gott“, direct nur die Herstellung einer auf die Gemeinschaft mit Gott gerichteten Gesinnung bezeichnet. Aber ebenso wie der Begriff ἁγιασμός direct nur den Zustand der Zugehörigkeit zu Gott bedeutet, von Paulus aber doch speciell

in ihnen wirksam werden läßt. Als „Dienst der Versöhnung" aber bezeichnet Paulus sein Apostelamt insofern, als es eine Verkündigung von dem durch die Gnade Gottes begründeten neuen Leben ist, das die Menschen in Christo führen können und sollen (6, 1—3; 7, 1; vgl. Col. 1, 28). — An der Stelle Röm. 5, 5—11 will Paulus begründen, daß die Christen zuversichtlich auf die zukünftige Heilserlangung um der Liebe Gottes willen rechnen dürfen. Er macht hier den Gegensatz zwischen dem sündigen, gottfeindlichen vorchristlichen Zustande und dem gottgefälligen neuen Zustande der in die Gnadengemeinschaft mit Gott Aufgenommenen und zieht daraus, daß sie in jenem früheren Zustande die begnadigende Liebe Gottes um Christi willen erfahren haben, die Folgerung, daß sie in diesem neuen Lebenszustande sicher die weitere Heilserweisung Gottes erfahren werden: „Wenn wir, wo wir Feinde waren, Gott versöhnt wurden durch den Tod seines Sohnes, wie viel mehr werden wir, wo wir versöhnt sind, gerettet werden in seinem Leben (d. h. in der Lebensgemeinschaft mit Christo; vgl. Röm. 6, 4—11. Gal. 2, 20. Col. 2, 12 f.)." Der Begriff des „Versöhntseins" in V. 10 ist nicht gleichbedeutend mit dem Begriffe des Gerechtfertigtseins in V. 9, sondern er bezeichnet den in Folge der Gnadengerechtsprechung Gottes eingetretenen neuen sittlichen Lebenszustand, welcher den Gegensatz zu dem gottfeindlichen Zustande des vorchristlichen Lebens bildet. — Besonders deutlich tritt endlich die ethische Beziehung dieses Versöhnungsbegriffes an der Stelle Col. 1, 20 hervor. Dem zuerst ausgesprochenen Gedanken, daß Gott beschlossen habe, durch Christus die gesammte Schöpfung im Himmel und auf Erden zu versöhnen mit sich, d. h. ihr eine umgewandte, der Gemeinschaft mit Gott entsprechende Sinnesrichtung zu verleihen (V. 20), giebt Paulus in V. 21—23 eine specielle Anwendung auf die Leser, daß Gott auch sie, die sie einst entfremdet und feindselig in der Gesinnung und ihren bösen Werken waren, nun versöhnt (d. h. umgewandt) habe durch den Tod Christi, um sie als heilig und unbefleckt und untadelig vor

in dem Sinne des Gottgeweihtseins des ethischen Zustandes und Verhaltens gebraucht wird, ebenso hat Paulus auch dem Begriffe des „Versöhntwerdens mit Gott" eine speciell ethische Beziehung gegeben.

sich darzustellen. Auch das zunächst so auffallende Moment in dieser Aussage, daß der durch Christus vermittelten Versöhnung eine Abzweckung auch auf die himmlischen Mächte gegeben wird, findet dann seine Erklärung, wenn man weiß, daß es sich bei der „Versöhnung" nicht um Sühnung und Vergebung der Sünde, sondern um Herstellung einer neuen, gottgefälligen Sinnesrichtung handelt. Die Engel waren nach jüdischer Vorstellung die Vermittler der Gesetzesordnung (Gal. 3, 19. Act. 7, 38. 53. Hebr. 2, 2). Wo nun die colossischen Christen einer mit Engelverehrung verbundenen jüdischen Gesetzlichkeit zuneigten (Col. 2, 16—23), konnte Paulus ihnen gegenüber die Idee aussprechen, daß durch den die Gnadenordnung begründenden Tod Christi den Engelmächten das Gesetzesdokument entrissen sei (2, 14 f.) und auch sie nun von ihrem Interesse für die zur Sünde und zum Tode führende Gesetzesordnung umgewandt seien zu einem Interesse für das der Gnadenordnung entsprechende neue Leben in Christo.

Paulus hat die Taufe auf Christum Jesum als den Act betrachtet, wo sich die durch Gott bewirkte sittliche Erneuerung principiell vollzieht. Deßhalb beruft er sich auf diese Taufe zum Beweise dafür, daß den Christen ihr Gnadenstand nicht zu einem Beharren in der Sünde dienen kann: in der Taufe sind sie ja principiell der Sünde abgestorben (Röm. 6, 1 ff.). Durch die Taufe wird der Einzelne in die engste Gemeinschaft mit Christo versetzt (Gal. 3, 27), in eine Gemeinschaft des Todes und des Lebens mit ihm, des Todseins für die Sünde und des neuen Lebens für Gott (6, 3—11). Es ist bemerkenswerth, daß Paulus, obgleich er das bildliche Moment des Taufactes anders deutet, als es von Johannes dem Täufer und im Anschlusse an diesen von der Urgemeinde geschehen zu sein scheint, nämlich nicht als eine Reinigung durch's Bad, sondern als ein Begrabenwerden und Auferstehen, doch der Taufe die ihr ursprünglich zugehörige sittliche Bedeutung belassen hat, daß durch sie die Abkehr von der Sünde und der Eintritt in das dem messianischen Heilszustande entsprechende neue sittliche Verhalten principiell ausgedrückt wird. Aber während Johannes der Täufer — und so gewiß auch Jesus und die Urgemeinde — in der äußeren Untertauchung, der sich der Einzelne unterzog, ein

Symbol seines freien Entschlusses zur Sinnesänderung sah, betrachtete Paulus diesen Taufvorgang als ein Symbol des Erneuerungsprozesses, den Gott durch seine Gnade um Christi willen in dem Menschen vollzieht.

Offenbar war die Anschauung des Paulus eine Folge davon, daß er den Menschen im außerchristlichen Zustande als bloß fleischlich und deshalb verkauft unter die Sünde betrachtete (Röm. 7, 14). Wie vermöchte der Mensch in diesem Zustande von sich aus eine rechte Sinnesänderung als Bedingung für die messianische Heilserlangung zu leisten? Diese sittliche Erneuerung konnte Paulus nur als eine Wirkung der im Anschluß an Christus zu findenden Gnade Gottes auffassen.

Wir müssen uns nur davor hüten, aus dieser Anschauungsweise des Paulus die Folgerung zu ziehen, daß er den Menschen außerhalb des christlichen Gnadenzustandes auch für unfähig gehalten haben müsse, von sich aus den Glauben zu leisten, und daß er demgemäß auch diesen Glauben als ein Product der alles Gute bewirkenden Heilsgnade Gottes gedacht haben müsse. Diese Folgerung ergiebt sich doch nur dann, wenn man einerseits die sittliche Art des Glaubens stärker hervorhebt, als es Paulus wirklich gethan hat, und wenn man andererseits die Unfähigkeit des Menschen im außerchristlichen Zustande zum Denken und Wollen des Guten so absolut vorstellt, wie sie Paulus eben nicht vorgestellt hat.

Paulus hat den Glauben wirklich als Bedingung der Gnadenerlangung gedacht, als eine Bedingung, die der Mensch von sich aus zu leisten vermag und für deren Vorhandensein er selbst verantwortlich ist. Sehr oft freilich thut er dieser Bedingung keine Erwähnung. Er bezeichnet häufig den Eintritt der Menschen in den christlichen Heilsstand einfach als hergestellt durch eine Berufung Gottes (1. Th. 2, 12; 5, 24. 2. Th. 2, 13 f. Gal. 1, 6. 15; 5, 8. 13. 1. Cor. 1, 2. 9; 7, 17—24. Röm. 1, 6 f.; 9, 24). Er stellt in Röm. 8, 29 f. den ganzen Heilsprozeß der Christen als in einer Reihenfolge von göttlichen Wirkungen verlaufend dar, welche von der Vorhererkenntniß und -bestimmung Gottes ausgehen. Und mehrmals, wo er die auf Gott bezogene Erkenntniß oder Liebe der Christen oder das nothwendige energische Trachten nach dem Heile

berücksichtigt, überbietet er gleich den Gedanken an diese eigene Bethätigung der Christen durch den Hinweis auf ihre übergeordnete göttliche Gnadenerfahrung (Gal. 4, 9. 1. Cor. 8, 3. 13, 12. Röm. 8, 28. Phil. 2, 12 f.; 3, 12). Aber nirgends bezeichnet er doch den Glauben selbst als bewirkt durch die göttliche Gnade. Wenn er bei seiner Bezugnahme auf die göttliche Gnadenwirksamkeit diese Glaubensbedingung nicht überall besonders erwähnt, so ist doch nicht ausgeschlossen, daß er sie als eine nothwendige vorausgesetzt hat. Ihm erschien nur eben das gnadenmäßige Wirken Gottes als ein so viel bedeutenderer Factor für die Herstellung und Vollendung des christlichen Heilsstandes, daß er daneben den unbedeutenderen, obwohl unentbehrlichen Factor des die göttliche Gnade ergreifenden menschlichen Glaubens nicht überall ausdrücklich zu berücksichtigen brauchte. Oft aber hebt er doch auch diesen letzteren Factor besonders hervor, gerade wo er von der Gnadenwirksamkeit Gottes im Menschen redet, um es deutlich werden zu lassen, daß die göttlichen Gnadenkräfte nicht mechanisch im Menschen wirksam werden (1. Th. 2, 13. 2. Th. 2, 13. Gal. 2, 20. Col. 1, 23; 2, 12). Und ebenso betont er da, wo er das Verstocktwerden und Verlorengehen als ein göttliches Verhängniß über ganze Kategorieen von Menschen hinstellt, daß die Schuld dieses Verhängnisses in der Verweigerung der Glaubensbedingung seitens der betreffenden Menschen liegt (2. Th. 2, 10—12. 2. Cor. 4, 4. Röm. 9, 30—10, 21; 11, 20). Er hat den Glauben offenbar für eine freie, verantwortliche Leistung des Menschen selbst gehalten.

Aber er hat in dem Vermögen des außerchristlichen Menschen zur Leistung dieser Glaubensbedingung keinen Widerspruch gefunden zu seiner Theorie, daß der bloß fleischliche Mensch außerhalb des Gnadenstandes verkauft sei unter die Sünde und unfähig, sich durch eigene Werke das Heil Gottes zu verdienen. Er betrachtete den Glauben nicht als ein „Werk“, sondern als ein „Hören“ (Gal. 3, 3 und 5), als ein bloßes Aufnehmen des Evangeliums (Röm. 10, 14 f.), ein Annehmen des gepredigten Gnadenheiles. Er hat freilich den Glauben zuweilen auch als „Gehorsam“, den Unglauben als „Ungehorsam“ bezeichnet (Röm. 1, 5; 6, 17; 10, 16; 11, 30—32; 16, 19) und ihn damit indirekt

als eine Willensleistung charakterisirt. Aber wie er sich dessen bewußt war, in seinem eigenen vorchristlichen Zustande trotz seines damaligen Verkauftseins unter die Sünde doch ein innerliches Wohlgefallen an dem Gesetze Gottes und ein Wollen des Guten in sich getragen zu haben (Röm. 7, 14ff.), so hat er auch den anderen Menschen im außerchristlichen Zustande das Vermögen zur selbstverantwortlichen Leistung des Glaubensgehorsams nicht abgesprochen. Wir sind nur zu leicht geneigt, dem Apostel gemäß unserer dogmatischen Tradition das Urtheil zuzuschieben, daß der Mensch außerhalb des christlichen Gnadenstandes zwar gewisse äußere gute Werke vollziehen, aber nicht seinen inneren Willen auf den Willen Gottes richten könne. Aber so hat Paulus in Wirklichkeit nicht geurtheilt. Seine Meinung war vielmehr, daß der Mensch zwar das Gute wollen, nicht aber diesem guten Wollen die correcte äußere Ausführung geben könne, auf die es bei Geltung der Gesetzesordnung ankomme.

Wenn wir uns klar machen, daß der von Paulus geforderte Glaubensgehorsam eine solche innere Entscheidung des Menschen für Gott und das göttliche Heil einschließt, welche wir als einen Act sittlicher Art bezeichnen müssen, so tritt uns eben hierin zugleich der psychologisch nothwendige Zusammenhang dieses Glaubens mit der Sinnesänderung vor Augen. Wir können deshalb auch die Lehre des Paulus von dem Glauben als einziger Heilsbedingung leicht in Einklang setzen mit der von Jesus gestellten Forderung der Sinnesänderung als Bedingung der Theilnahme am Reiche Gottes. Aber in unserer rein geschichtlichen Darlegung müssen wir doch vielmehr hervorheben, daß dem Paulus diese thatsächliche innere Beziehung des Glaubens zur sittlichen Sinnesänderung nicht deutlich bewußt gewesen ist. Bei ihm war es durch seine übrige Gesammtanschauung bedingt, daß er mehr den Unterschied dieser beiden Vorgänge empfand und die sittliche Sinnesänderung nicht ebenso, wie Jesus es gethan hatte, als Bedingung der messianischen Heilserlangung hinstellen zu dürfen meinte.

8. Schluß.

Rückblickend auf den Vergleich, den wir im Einzelnen ausgeführt haben, suchen wir nun unser Urtheil über das Verhältniß der Lehre des Paulus zur Lehre Jesu kurz zusammenzufassen.

Die genaue Untersuchung dieses Verhältnisses erschüttert nicht, sondern befestigt die Erkenntniß, daß zwischen der Lehre Jesu und der des Paulus eine Uebereinstimmung besteht, welche nicht äußerlich und oberflächlich ist, sondern wirklich den Kern der Sache betrifft. Paulus hat von Jesus aufgenommen das religiöse Ideal, welches Jesus als eine Erfüllung der frommen Hoffnungen und Verheißungen seines Volkes verkündigt hatte: das Ideal von dem Kindschaftszustande, in welchem die Menschen mit Gott als ihrem liebenden, gnädigen Vater eng verbunden sind. Jesus und Paulus hatten dieselben principiellen Vorstellungen von den göttlichen Heilserweisungen und dem menschlichen Rechtverhalten in diesem idealen Zustande, dieselben Vorstellungen von der schon in der irdischen Gegenwart beginnenden und im zukünftigen himmlischen Leben sich vollendenden Verwirklichung dieses idealen Zustandes, und sie hatten dieselbe Gewißheit, daß in Jesu als dem Gottessohne im eminenten Sinne dieses Ideal eine vollkommene Verwirklichung gefunden habe, und zwar eine solche, welche für die weitere Verwirklichung dieses Ideals bei anderen Menschen einen unersetzlichen Werth habe.

Aber uns sind zugleich wichtige Punkte der Differenz zwischen Jesus und Paulus entgegengetreten. Ich will sie hier nicht im Einzelnen wieder aufzählen. Das gemeinsame Moment bei den wichtigsten von ihnen besteht darin, daß Paulus Erklärungen und Vermittlungen für die Verwirklichung jenes idealen religiösen Zustandes giebt, wie sie Jesus nicht in gleicher Weise gesucht und dargeboten hatte. Der Grund hierfür aber liegt darin, daß Paulus an die von Jesus übernommene religiöse Anschauungsweise mit gewissen Voraussetzungen herantrat, die er aus seiner pharisäischen Vergangenheit mitbrachte, während dieselben Jesu fehlten. Von diesen Voraussetzungen aus ergaben sich für ihn die Probleme, die zu jenen Erklärungen und Vermittlungen hindrängten. Be-

wundernswerth ist es, wie er diese Probleme gelöst hat, so daß nicht ein schwächlicher Compromiß zwischen dem Alten und dem Neuen herauskam, sondern das von Jesus übernommene religiöse Ideal in ursprünglicher Kraft und Reinheit erhalten blieb. Aber dennoch gilt, daß die Voraussetzungen, aus denen heraus dem Apostel seine theologischen Probleme erwuchsen, und die Lösungen, die er diesen Problemen gab, nicht selbst mitbedingt waren durch das Princip, welches die gesammte Lehre Jesu maßgebend beherrscht hatte. So wurden durch diese Voraussetzungen in den Zusammenhang der Anschauung Jesu fremdartige Momente hineingebracht.

Sehr verkehrt wäre es freilich, wenn man den Unterschied zwischen der Lehre Jesu und der des Paulus ganz im Allgemeinen so bezeichnen wollte, daß Paulus durch den nachwirkenden Einfluß der alttestamentlich-jüdischen Ueberlieferung bedingt geblieben sei, während sich Jesus von dieser Bedingtheit frei gehalten hätte. Auch Jesus hat seine Lehre keineswegs als etwas einfach Neues in die Welt gesetzt. Wir können sie nur als eine im Zusammenhang einer geschichtlichen Entwicklung gewordene und in ihrer besonderen Gestaltung ganz durch ihren gegebenen geschichtlichen Standpunkt bedingte richtig verstehen. Er selbst ist sich seiner Anknüpfung an die geschichtliche Vorentwicklung deutlich bewußt gewesen; er hat den inneren Zusammenhang seiner neuen Offenbarung mit der früheren geflissentlich anerkannt und festgehalten. Aber wir müssen es nun doch als ein Moment der eigenthümlichen, einzigartigen Größe Jesu würdigen, daß er trotz der Aufrechterhaltung des geschichtlichen Zusammenhanges mit der bisherigen religiösen Entwicklung seines Volkes das Neue, welches zu bringen er sich berufen wußte, in solcher Einheitlichkeit und Consequenz aufgefaßt und durchdacht hat, daß wir in seiner Lehrverkündigung keine innerlich disparaten Elemente vorfinden. Er war durchdrungen von einer wirklich einheitlichen religiösen Anschauungsweise, für welche das beherrschende Princip die ihm als unmittelbare Offenbarung gewiß gewordene Erkenntniß Gottes als des Vaters war. Von dieser einheitlichen Anschauungsweise aus gab er seine Urtheile und Antworten, seine Lehren und Forde-

rungen unter den mannigfachen besonderen Verhältnissen, in die er bei seinem Berufswerk geführt wurde. Und er machte keine solche Concessionen an die religiöse Ueberlieferung seines Volkes, welche ihn in Widerspruch zu dem leitenden Princip seiner Anschauungsweise gebracht hätten.

Darin erweist sich Paulus Jesu gegenüber als der Secundäre, daß er bei seiner Uebernahme des religiösen Ideals von Jesus sich doch nicht stetig des Princips bewußt war, von dem dieses Ideal bei Jesus abhing, beziehungsweise daß er dieses Princip nicht mit voller Consequenz da festhielt, wo er die Lehre Jesu weiter ausgestaltete. Bei den meisten Punkten, in denen er von der Lehre Jesu abweicht, ist es deutlich erkennbar, daß bei ihm eine von der Offenbarung Jesu abweichende Gottesvorstellung im Hintergrunde steht.

Es ist wohl begreiflich, daß die Verkündigung des Paulus auf die theologische Weiterentwicklung der christlichen Lehre einen unmittelbareren Einfluß ausgeübt hat als diejenige Jesu. Während die letztere in den evangelischen Berichten ohne systematische Ordnung vorliegt, so wie Jesus seine Belehrungen und Ermahnungen je nach Gelegenheit und Bedürfniß gegeben hatte, ist im Römerbrief eine großartige zusammenhängende Entwicklung der christlichen Anschauungen des Paulus gegeben, welche ein Vorbild und eine Anknüpfung für die spätere systematische Bearbeitung der christlichen Lehre bieten konnte. Während Jesus in rein volksthümlicher Form lehrte, besonders mit reichlicher Anwendung der anschaulichen bildlichen Redeweise, hat Paulus als gelernter jüdischer Theolog auch bei seinen keineswegs in wissenschaftlicher Absicht geschriebenen Briefen in weitgehendem Maße schulmäßige Dialektik, schulmäßige theologische Begriffe angewandt und selbständig solche christliche Begriffe geprägt, welche sich zu schulmäßiger theologischer Weiterverwendung eigneten. Und endlich, während Jesus seine Verkündigung in erster Linie auf die Darlegung der praktischen Frömmigkeit des Reiches Gottes abzielen ließ und dabei die einfachen Vorstellungen über Gott und das göttliche Heil, die mit dieser praktischen Frömmigkeit innerlich zusammengehörten, nur verhältnißmäßig ganz kurz wie selbstverständ-

liche Voraussetzungen mit aussprach, hat Paulus eine Fülle von Speculationen über die Voraussetzungen des christlichen Heilsstandes ausgebildet und dadurch Anderen wieder eine mächtige Anregung zu weiterer theologischer Speculation geboten.

Wir müssen der Großartigkeit und dem Reichthum, der Tiefe und der Schärfe der christlichen Gedanken des Paulus die höchste Bewunderung zollen. Wir müssen auch mit größter Dankbarkeit neben der Bedeutung, die Paulus durch sein besonderes Evangelium für die erste universale Ausbreitung des Christenthums hatte, den gewaltigen, belebenden Einfluß würdigen, den er weiterhin durch seine Briefe auf die Entwicklung der christlichen Lehre, insbesondere auf die Entwicklung der Anschauungen unserer Reformatoren und der protestantischen Kirche ausgeübt hat. Aber diese Anerkennung darf uns doch nicht abhalten von der Erkenntniß, daß die Lehre Jesu an einfacher Größe, Klarheit und Wahrheit der Lehre des Paulus noch überlegen ist. Sie besitzt eine innere Einheitlichkeit, wie sie der des Paulus abgeht. Die letztere ist uns menschlich interessanter, eben wegen der verschiedenartigen Elemente, die sie einschließt. Aber dies, was sie interessant macht, ist zugleich ihre Schwäche. Wir können gewiß sein, daß die Lehre Jesu, wenn sie nur in ihrem ursprünglichen Bestande und Sinne aufgefaßt und gepredigt wird, in noch viel höherem Maße belebende und läuternde Einwirkungen auf die weitere Entwicklung des Christenthums ausüben kann und wird, als wie sie je von der Lehre des Paulus ausgegangen sind.

Der Weg zu Christo.

Rede
bei der Entlassung der Candidaten des Prediger-Seminars
in Friedberg
am 30. August 1893

gehalten von

Professor Dr. W. Weiffenbach.

Text: Joh. 6, 66—69 u. 7, 16—17.

Liebe Freunde! Unser tiefergreifendes erstes Schriftwort redet zu Beginn vom Weggehen einzelner Jünger (im weiteren Sinn) von Christo. Die Leute, die Solches über sich vermochten, waren jedenfalls keine innerlich erfaßten und lebendigen Jünger des Herrn. Denn es ist unmöglich oder doch schier unmöglich, daß Menschen, denen die strahlende Herrlichkeit Gottes im Angesichte des Heilandes einmal tief in Herz und Gewissen hineingeleuchtet hat, Menschen, die etwas „geschmeckt haben vom gütigen Wort Gottes und von den Kräften der zukünftigen Welt", Christum wieder verlassen und seine Lebensworte mit Steinen vertauschen möchten. Lebendige Christen hatten zu allen Zeiten und haben noch jetzt kein anderes Bekenntniß als das unseres Textes: „Wir haben geglaubt und erkannt, daß du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes".

Die Frage wird uns demnach keine sonderliche Sorge und Mühe machen, wie wirkliche Christen in der h. Nähe ihres Herrn behalten werden und zu bleiben vermögen? Auch die Mittel, wodurch ihnen Gott immer auf's Neue den Glauben stärkt, die Liebe mehrt, die Hoffnung unerschütterlich macht, sind Jedermann bekannt. Es sind: das Leben und Weben und Fruchtbringen in Gottes Wort,

genährt durch den Gottesdienst in Kirche, Haus und Leben, ferner die dadurch sowie durch gläubiges Gebet im Namen Jesu wachsende Geistes- und Lebensgemeinschaft mit dem verklärten Herrn, endlich die durch solches alles sowie durch Lesung christlicher Bücher und durch Verkehr mit gleichgestimmten frommen Mitchristen geförderte Lebensheiligung oder die Verklärung in das h. Bild unseres Erlösers.

Viel schwieriger zu beantworten und nach Stellung und Beantwortung von unendlicher Wichtigkeit für den künftigen Geistlichen sowohl als den Lehrer ist die andere Frage: Wie kommen wir wahrhaft zu Christo? Zumal angesichts des in unseren Tagen weitverbreiteten Unglaubens und Abfalls vom Evangelium Jesu Christi ist diese Frage unumgänglich und auch ein in gelehrten wie in volksthümlichen Schriften oft — wenn auch in wechselnder Form — gestelltes Problem, um dessen Lösung sich viele edele Männer redlich mühen, und dessen richtige Beantwortung uns werthvolle Fingerzeige und Regeln für unser christlich-kirchliches Handeln in Predigt, Katechese, Religions- und anderem Schulunterricht, Seelsorge u. s. w. an die Hand giebt.

Auch uns soll diese Frage: Wie kommen wir wahrhaft zu Christo? heute an der Hand des Textes beschäftigen. Allerdings können unsere Ausführungen bei der Schwierigkeit der Frage, der Kürze der uns gesteckten Zeit und der Natur und Gelegenheit des Ortes nur gemeindemäßig gehaltene kurze und skizzenhafte Andeutungen sein, die ebensosehr der Ergänzung als der dringend erbetenen Nachsicht bedürfen.

Wie kommen wir wahrhaft zu Christo? Wir schränken diese Frage für unseren heutigen Zweck ausdrücklich auf das Gebiet der innerhalb des Christenthums selbst Geborenen und äußerlich zu Christo sich Bekennenden ein, unter Ausschluß der noch nicht zu Christo bekehrten Heiden und Juden.

Also: Wie kommen wir in der christlichen Kirche von christlichen Eltern Geborenen wahrhaft zu Christo?

Die Antwort wird erleichtert werden, wenn wir, wozu uns ja unsere Texte veranlassen, zunächst fragen: Wie sind denn die Zwölfjünger, die geisterfüllten Begründer und ersten Glieder der

christlichen Gemeinde, zu Christo, bezw. zu dem in Joh. 6 uns überlieferten Lebensbekenntniß zu ihm gekommen? Wie sind sie zur Heilsgewißheit, in ihrem Meister göttliche Kraft, göttliche Weisheit, göttliches Leben, göttliche Offenbarung zu besitzen, gelangt? Ist doch gerade die erste Gemeinde, in der der Herr den Reichthum seines h. Geistes und die Fülle seiner Gaben unmittelbar niedergelegt hat, und die darum sein Lebensbild in unmittelbarer Frische, Klarheit und Lebendigkeit am treuesten widerspiegelt, grundlegend für die Gestaltung unseres christlichen Glaubensbewußtseins und die für alle Zeiten der Kirche in den wesentlichen Punkten maßgebende Anfangsstufe des Christenthums.

Sehen wir nun bezüglich der Zwölfjünger näher zu! Als diese Männer in die Gefolgschaft Jesu traten, hatten sie unter dem tiefgehenden Eindruck seiner machtvollen Persönlichkeit gewiß sofort die allgemeine Ueberzeugung, in ihrem Meister einen Lehrer und Führer von Gottes Gnaden, einen großen Menschen-Fischer und Bildener von Menschenfischern für Gottes Reich zu besitzen, gewonnen. Und dieser Eindruck vertiefte sich durch den Einfluß der gottesmächtigen Predigt und den dauernden Anblick des h. Lebens ihres Herrn von Tag zu Tag. Mochten sie immerhin ihre noch sinnlich gefärbten Messias-Hoffnungen und -Vorstellungen mitgebracht haben und bis zum blutigen Kreuzestode Christi zähe daran festhalten: diese Erwartungen hielten sich doch mehr an der Oberfläche ihres religiösen Lebens oder gaben doch wenigstens ihren christlichen Gedanken nur eine etwas zu sinnliche Färbung. Den Kern ihrer Ueberzeugung, in Christo einen Lehrer und Führer zum Heil gefunden zu haben, konnten sie nicht schädigen. Vielmehr erschlossen sich ihre Augen und Ohren immer mehr der Fülle eines bis dahin in der Welt unerhörten wahrhaft göttlichen Lebens und einer Alles überwindenden Liebesmacht, deren erwärmende Strahlen stündlich in ihre Herzen hineinfielen.

Und was für ein so ganz wunderbarer, eigen- und einzigartiger Mann war doch ihr Meister! Nicht, wie seine Volksgenossen, begnügte er sich mit einer kleinlichen, äußerlich buchstäblichen, dem einzelnen Gebot nachjagenden Gesetzes-Erfüllung, sondern er stellte das ganze Gesetz, seinen Inhalt, seine Bedeutung und Ver-

bindlichkeit unter das Licht des Einen großen Doppel-Gebotes oder -Lebensgrundsatzes: „Du sollst lieben Gott deinen Herrn von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüth. Dies ist das vornehmste und größte Gebot. Das andere aber ist dem gleich: Du sollst lieben deinen Nächsten als dich selbst".

Und diese Forderung unbedingter Gottes- und Nächstenliebe trat nicht wie ein philosophisch-moralischer Satz, angekränkelt von des Gedankens Blässe, auf, sondern war in dem eigenen Leben dieser einzigartigen Persönlichkeit zu Fleisch und Blut verkörpert, war zu einem großen, Volk und Land durchfluthenden Segensstrom geworden, bildete das einzige Pathos und die h. Lebensmacht des Herrn.

Und mit dieser demüthigen, bis zum Tode gehorsamen, kindlichen Gottes- und dieser selbstlosen, suchenden, helfenden, rettenden, allezeit dienstfertigen Nächstenliebe stellte sich der Meister völlig in den Dienst seines himmlischen Vaters und trieb sein Werk auf Erden. Von Ihm erwartete, erhoffte, erbat er Alles; sein Wille war ihm höchstes, ja einziges Gesetz, die Erfüllung desselben seine „Speise". Und ob tausend Versucher und Feinde kamen, ob ihm die Lust der Welt alle Reiche derselben und ihre Herrlichkeit anbot, oder ob der sich ihm immer stärker als nothwendig aufdrängende Todesgedanke ihm ein blutiges Kreuz vormalte, keine Erdenmacht konnte ihn auch nur eines Fußes Breite abbringen vom Wege Gottes. Und, mochten ihm auch Leib und Seele verschmachten: der Vater im Himmel blieb doch sein Theil, und seine Liebe das Ruhekissen, auf das sich sein müdes Haupt stets wieder niederlegte.

Aber noch mehr. Wenn ihr Herr sich so in unendlich barmherziger Liebe zu allen, und den Niedrigen nnd Armen, den Mühseligen und Beladenen am liebsten, herniederneigte und auch im Sündigsten noch den Adel der Gottebenbildlichkeit und die Bestimmung zur Gotteskindschaft ehrte: so war das nicht bloß das gesegnete Thun eines großen Menschenfreundes, der, gleich der segenspendenden flüchtigen Regenwolke, wohlthuend kommt und segnend dahingeht, sondern ein Ewigkeitswerk. Es ist ein neues, weltumgestaltendes Lebensprogramm, auf dessen Blättern geschrieben steht: „Der Geist des Herrn ist bei mir; der-

halben er mich gesalbet hat und gesandt, zu verkündigen das Evangelium den Armen, zu heilen die zerstossenen Herzen, zu predigen den Gefangenen, daß sie los sein sollen, und den Blinden das Gesicht, und den Zerschlagenen, daß sie frei und ledig sein sollen, und zu predigen das angenehme Jahr des Herrn." Dieses Lebensprogramm hat der Heiland gleich bei seinem Auftreten proklamirt, aber auch — und das ist das Entscheidende — in seinen bleibenden Grundlagen und ersten maßgebenden Anfängen thatsächlich verwirklicht. Nur eine kürzere und zusammenfassende Formel dafür, deren der Herr sich selbst oft bedient hat, ist es, wenn er vom „Reiche Gottes" oder vom „Reiche der Himmel" redet, d. i. der vom himmlischen Vater gnadenweise verliehene Inbegriff aller Gotteskräfte und Gottesgaben, die durch Jesum in die Welt eingetreten sind und diese zu einer Gemeinschaft der Gottes- und Nächstenliebe umzugestalten trachten, oder m. a. W. eine große Gnadenveranstaltung Gottes zu unserem Heile und eine darin wurzelnde Geistes- und Lebensverbindung der also Begnadeten. Den Inhalt dieses „Reiches" thut das Evangelium (d. i. die frohe Botschaft von Gottes sündenvergebender Vaterliebe in Christo zum bußfertigen glaubenden Sünder) uns kund. Seine Lebensordnung ist der h. Gotteswille, sein Einheitsband die aus dem Glauben heraus geborene Bruderliebe, seine höchste Aufgabe und sein letzter Zweck die Verherrlichung Gottes durch eine in Christo wurzelnde neue h. Gottesmenschheit oder Gotteskinder-Gemeinde.

Starke Hindernisse allerdings — auch das erfahren die Jünger durch ihren Meister und merken sie an sich selbst — wehren oft genug dem Menschen den Eintritt in dieses Reich oder, was gleichbedeutend damit ist, den Zugang zu Christus oder den Weg durch die enge Pforte zum Leben; ist doch der Jünger Judas diesen hindernden Mächten zum Opfer gefallen und selbst ein Petrus ihnen schier erlegen. Da ist's der Leichtsinn, der wohl das Gotteswort vernimmt, aber im Herzen nicht Wurzel schlagen noch Frucht bringen läßt; da ist's die Herzensunreinheit mit ihrer Fülle unsauberer, Seele und Leib befleckender Bilder und der schnöde Welt- und Fleischessinn; da ist's die Erdenseligkeit, die die niederen Erdengüter, die Sorge und Lust der Welt höher achtet

als Gerechtigkeit, Frieden und Freude im h. Geiste; da ist's der Geiz, die Mammonsknechtschaft, die die ganze Seele austrocknet, verödet und verhärtet, und die Habsucht, die die ganze Welt gewinnen möchte, und wenn auch die Seele unheilbaren Schaden nähme; da ist's der Hochmuth des Selbstgerechten, der seine eigene Blöße nicht sieht und seine traurige Armuth nicht fühlt und darum jede Buße verschmäht.

Diese Hindernisse müssen überwunden, diese Feinde besiegt werden, nöthigenfalls durch ein Kämpfen und Ringen bis auf's Blut, bis zum Ausreißen des ärgernißgebenden Auges oder Fußes, wenn der Mensch wirklich zu Christo, d. i. zum Heil, kommen will. Denn nur Demüthige, Selbstlose, mit Kindessinn Begabte, nur von Erdengut und Erdenlust innerlich Freigewordene, nur ihre Sünde und Schuld ernstlich Erkennende und nach Erlösung davon Schmachtende finden wirklich den Weg zu Christo. Nur reine Herzen, die Gott schauen sollen, nur Licht-Seelen werden durch eine unwiderstehliche Kraft zu ihm, dem lichtverklärten Gottessohn, hingezogen.

Steht Er doch auf einer Höhe, die weit hinausragt über alle Macht der Sünde und Verführung; und zu seinen Füßen liegen gebändigt und gefesselt alle die vorhin genannten Feinde des christlichen Heils. Alles Niedrige und Gemeine, alles innerlich Leere und Nichtige, alle Selbstsucht und Selbstgerechtigkeit, aller Welt-, Geld- und Fleisches-Sinn war verbannt aus der Nähe dieses „Heiligen Gottes". Auch bei schärfstem Zusehen konnten die Augen seiner Jünger keine Verfehlung oder Befleckung an ihm entdecken, noch die Feinde ihn „einer Sünde zeihen". Vielmehr leuchteten alle die Gesinnungen und Tugenden, die die geistige Luft des Reiches Gottes bilden, den Jüngern aus dem Lebensbilde ihres Herrn in göttlicher Klarheit unmittelbar entgegen; und nur, „was wahrhaftig, was ehrbar, was gerecht, was keusch, was lieblich ist, was wohllautet, was eine Tugend, was ein Lob ist", bildete den Lebens- und Anschauungskreis des sie zu Gott führenden „Menschensohnes".

Unter diesen Umständen stellt es nur die letzte, reife Frucht des Verkehrs und der Lebensverbindung der Zwölfe mit Jesus

dar, wenn sie in der entscheidenden Stunde bei Caesarea Philippi durch den Mund ihres Wortführers Petrus in das hehre Bekenntniß ausbrechen: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes" und die im Voraus verneinte Frage stellen: „Herr, wohin sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens". Die von dem Herrn — in unserem zweiten heutigen Texteswort — geforderte Probe auf die Göttlichkeit seiner „Lehre" war von den Zwölfen in langer, gründlicher Prüfung gemacht. Sie hatten durch Erfüllung des göttlichen Willens erkannt, daß ihr Meister nicht von sich selbst rede, sondern daß sein Wort aus Gott sei! Der Heiland selbst aber, frohlockend über solche köstliche Frucht seiner Jüngererziehung, begrüßt — wie Matthäus uns berichtet — dieses entscheidende Bekenntniß seines Lieblingsjüngers Petrus mit den Worten: „Selig bist du, Simon Jona's Sohn; denn nicht Fleisch und Blut hat dir das offenbart (d. i. nicht menschliche Erwägung und Reflexion hat dir das in's Herz gelegt), sondern mein Vater im Himmel". Darnach kann, um es lehrhaft zu formuliren, nur der wahrhaft zu Christo kommen, dem auf Grund seines Lebensverkehrs mit Christo Gott das Auge und Herz aufgethan hat für die Herrlichkeit Jesu Christi als des heilspendenden Erlösers, Heilandes und Gottessohnes.

Mit diesem aus den Quellen der ev. Geschichte selbst geschöpften Ergebniß auf die Frage: Wie sind die Zwölfe zu Christo gekommen? ist in allem Wesentlichen auch schon die Frage mitbeantwortet: „Wie kommen wir, die jetzt lebenden Jünger des Herrn, zu Christo? Wir brauchen also die dort gewonnenen Resultate hier nur in kurzer Zusammenfassung zu wiederholen. Vorher ist aber noch ein Wort nöthig bezüglich eines Einwandes, der sich hier von selbst erhebt. Man sagt: Es ist aber doch ein großer Unterschied zwischen den zwölf Jüngern, die dem im Fleische erschienenen Gottessohn leiblich-sichtbar in's Herrlichkeits-Antlitz schauen, seine göttliche Liebe schmecken, seine Kraftthaten erleben, seine Geistesmacht empfinden durften, und zwischen uns spätgeborenen Jüngern des Heilandes, die ihn nur

aus den hl. Schriften der Christenheit und aus der Predigt der Kirche kennen, nur durch Wort und Sacrament mit ihm verkehren. Gewiß, es besteht dieser Unterschied. Aber er wiegt nicht so schwer, daß wir Nachgeborenen dadurch in beträchtlichen Nachtheil kämen, und er wird andrerseits reichlich aufgewogen durch den Vorzug, daß wir nicht erst — wie die zwölf Jünger — frei zu werden brauchen von den engen Schranken jüdisch-sinnlicher Messiashoffnungen und jüdisch-enger Lebensordnungen, auch uns nicht stoßen müssen an der Niedrigkeit und menschlichen Unscheinbarkeit des „Menschensohnes" und nicht erst in verzweiflungsvollem Kampfe das furchtbare Räthsel des Kreuzestodes zu lösen haben. Vielmehr liegt für uns von vornherein die ganze Person und das ganze Leben des Heilandes im Lichte göttlicher Verklärung da; und über dem Kreuze prangt für unser Glaubensauge die Inschrift: „Mußte nicht Christus Solches leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen?"

Und dann — gilt uns denn nicht die Verheißung, daß der verklärte Herr bei uns sein werde bis an der Welt Ende? Siehe, sein Geist, sein Leben, sein Wort setzen sich in greifbarer Wirklichkeit fort in seiner Gemeinde, die er sich bestellt und zum Träger seines hl. Geistes geschaffen hat. „Die Kirche ist ja, um mir das Wort eines geistvollen Kirchenhistorikers der Neuzeit anzueignen, ein stetes Werden, d. h. ein Streben darnach, der in der Menschheit fortlebende Christus zu sein oder sein Leben immer vollkommener und in immer weiterem Kreise darzustellen, theils im Kampf, theils im Bund mit der Welt." In diese Kirche des Herrn werden wir durch die Geburt hineingestellt; und durch tausend Kanäle, z. B. christliche Eltern, Lehrer und Geistliche, durch Religionsunterricht und Gottesdienst, durch die Darbietung der hl. Schrift und vom Geiste Christi erfüllter Bücher, durch so manche Persönlichkeiten, aus denen uns — wie ein goldener Schatz in irdenen Gefäßen — etwas von der Herrlichkeit Christi entgegenleuchtet, und bei denen wir den warmen Pulsschlag der Liebe Christi fühlen, wird das Heil in Christo, sein Evangelium, sein Geist, seine Gottes- und Nächstenliebe uns nahegebracht. — Wie den zwölf Jüngern, so ist also auch uns

der Weg zu Christo aufgethan. Ob wir aber wahrhaft und wirklich zu ihm kommen, das liegt an unserer, durch eigene oder fremde Schuld mehr oder weniger behinderten freien Entscheidung. Sind wir auch schon durch unsere Geburt in die christliche Gemeinde, diesen großen — wenn auch noch die irdische Knechtsgestalt an sich tragenden — Brenn- und Sammelpunkt aller durch Christus den Seinigen eingepflanzten wirksamen Geistesgaben, eingefügt und in christlicher Atmosphäre herangewachsen, so wird uns dennoch diese persönliche freie Entscheidung für Christus, diese innere Bejahung und individuelle Aneignung des christlichen Heils nicht erspart. Und auch wir müssen die in Joh. Kap. 7 uns anbefohlene Lebensprobe auf die Gottesabkunft und Gotteskraft des Evangeliums machen. Denn vielfach ist unser Christenthum nur ein autoritatives, d. h. ein auf Treu' und Glauben hingenommenes, und muß also erst, wenn es Werth vor Gott haben soll, persönlich-innerlich von uns angeeignet werden. Noch häufiger leider — und dies gilt ganz besonders von unseren Tagen — ist durch den sehr starken Druck der „Welt", d. i. der gottwidrigen Mächte der Eitelkeit, der Ehr- und Selbstsucht, der Fleischeslust, des selbstgerechten Hochmuthes, des Mammonsdienstes, und wie die Hindernisse und Feinde des Reiches Gottes oder Christi alle heißen mögen, unser äußerlich bekanntes Christenthum sogar zu einem erbärmlichen Wahn-, Schein- und Namenchristenthum, diesem traurigen Zerrbilde des ächten, oder bestenfalls zu einem äußerlichen Rücksichts- und Gewohnheits- oder bloßen Kirchenchristenthum herabgesunken; und ohne ernstliche Bekehrung und Wiedergeburt ist in solchen Fällen ein Kommen zu Christo ebenso undenkbar wie unmöglich. Aber auch im günstigsten Falle muß einmal eine ganz bestimmte persönliche Zuwendung zum Heil in Christo erfolgen.

Keinem also, — wir wiederholen es mit vollstem Nachdruck — der zu Christo kommen will, ist die freie Entscheidung für Ihn und sein Evangelium erspart; und diese Entscheidung ist von tief einschneidender und grundlegender Bedeutung für sein ganzes Leben, ein Wendepunkt, durch den er aus einem sogenannten ein wirklicher Christ oder Jünger des Heilandes wird. Gewiß, wir können und wollen diese entscheidende Wendung nicht

im Einzelnen aufweisen, sie nicht im Geiste des engherzigen Methodismus auf Tag und Stunde berechnen, aber irgendwie eingetreten muß sie sein und als unbestreitbare Thatsache unseres Lebens empfunden werden. Und eingetreten ist sie auch bei Jedem, der Anspruch auf den Namen eines ernsten Christen machen will.

Auch unser aller Leben hat einst nicht oder doch nicht mit der durchschlagenden Kraft, auf welcher allein das Gebäude eines Lebens ruhen kann, Christo und seinem Evangelium angehört. Halb Gottes-, halb Weltliebe war die Losung, und das Herz zwischen Himmel und Erde getheilt. Aber Gottes Gnade hat uns dazu geführt, daß jetzt bei aller unserer noch anhaftenden Schwäche Christus in uns das Regiment führt, daß Er unser Leben bestimmt, daß seine Motive, Zwecke, Aufgaben und Ziele die unsrigen geworden sind, also daß wir's dem frommen Sänger nachempfinden können:

„Hat Christus sich mir kundgegeben,
Und bin ich seiner erst gewiß,
Wie schnell verzehrt ein lichtes Leben
Die bodenlose Finsterniß!"

So überwältigend und durchgreifend ist aber dieser Umschwung vom falschen auf den rechten Weg, aus einem Schein- oder Traumchristenthum zum Christenthum des hellen Tages, daß die hl. Schrift und die frommen Gottesmenschen aller Zeiten in diesem Sonnenaufgang des inneren christlichen Lebens, in diesem inneren Licht- und Tagwerden der Christenseele ein Werk göttlicher Gnade erblickt haben. Und wir werden es ihnen gerne nachsprechen, wenn wir nur darunter keine magisch-unwiderstehliche Einwirkung von oben, sondern die Gottesmacht verstehen, Menschenherzen zu überwinden und umzuwandeln, die in demüthiger Empfänglichkeit und freier Entschließung sich dem Evangelium Jesu Christi aufthun.

Wahrlich ein wundersames, in die Tiefen der Menschen-Seele und des Gottesgeistes hineinragedes Geheimniß und doch ein Ereigniß, das sich tausendfach vor unseren Augen wiederholt, und in dem die es Erlebenden die beglaubigtste Thatsache ihres Daseins erblicken!

Und nun nur noch ein kurzes Schlußwort! Entsprechen die von uns gegebenen Ausführungen dem eigentlichen Sinne der Schrift, und beruhen sie auf richtiger Beobachtung, dann erwächst daraus für uns Geistliche und Lehrer bezüglich der Einwirkung auf die unserer Fürsorge Befohlenen eine hochbedeutsame Regel und Anweisung. Soll das Christenthum wieder, wie es unserer kranken Zeit noththut, die beherrschende Macht des Volkslebens, der gottgeordnete Führer der Geister und Herzen werden, so müssen wir die uns Befohlenen auf dem nämlichen Wege zu Christo führen, auf dem seine ersten Jünger zu ihm gekommen sind. Nicht die Stärkung vorhandener und die Aufrichtung neuer Ordnungen und Autoritäten (so wichtig diese als Beihilfen sind), nicht Verschärfung kirchl. Zucht und Ordnung (so werthvoll und unentbehrlich diese sind) können die Schäden der Kirche und die Schmerzen der Zeit heilen, sondern nur eine tiefgehende Erneuerung aus Christo durch ein wirkliches Kommen, bezw. Zurückkommen zu Christo. Nicht Lehren von Christus und Sätze über Christus können uns helfen und uns heilen, sondern nur die dem Paulus abgelernte Kunst, Christum, den in seiner Gemeinde fortlebenden und in ihrer h. Schrift auf allen Blättern bezeugten lebendigen Christus, „vor die Augen zu malen" und in die Herzen zu bringen. Zwingt Er die nach Gott suchenden Seelen nicht, dann kann's keine Macht im Himmel und auf Erden; denn, „wer mich sieht, der sieht den Vater"!

Die neuere Philosophie hat als bedeutsamen Ertrag die Wahrheit an's Licht gestellt, daß nicht nur unser Thun und Handeln, sondern auch unser Fühlen und Denken nicht ohne die bewußte oder unbewußte Empfindung bestimmter Werthe sich vollzieht. Wohlan, stellen wir den niederen Welt-Werthen den unendlichen, unbeschreiblichen Werth eines Lebens und Reichseins in Gott, den irdischen Maßstäben die Werth-Maßstäbe unseres Herrn Jesu Christi gegenüber! Zeigen wir den Menschen, daß sie dort, im Weltleben, scheinbare, werthlose, vergängliche, hier bleibende, die Seele im Tiefsten füllende und befriedigende Güter gewinnen; und veranlassen wir sie, immer wieder die in Joh. 7

anempfohlene Lebensprobe zu machen. Dann kann's nicht ausbleiben, daß in die Herzen Aller, die noch nicht ganz in die harten Sklavenfesseln der Welt und der Sünde geschmiedet sind, mit der Gewalt des elektrischen Schlages früher oder später ein zündender Funke aus der Gotteskraft des Evangeliums hineinspringt, und daß nun ein Brennen und Warmwerden und Glühen darinnen beginnt, welches die Seele zu Christo, dem Heiland, hinzwingt und einen Lebens- und Gesundungs-Prozeß eröffnet, über dem das frohlockende Bekenntniß steht: „Und wir haben geglaubt und erkannt, daß du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes." Amen.

Ritschls Erkenntnistheorie.

Von

Friedrich Traub,
Stadtpfarrer in Leonberg (Württemberg).

In der ersten Auflage von Ritschls Hauptwerk: „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" beanspruchen die erkenntnistheoretischen Fragen einen bescheidenen Raum. Sie beschränken sich im wesentlichen auf die Auseinandersetzung zwischen religiösem und philosophischem Erkennen, welche zum Zweck der Widerlegung des Pantheismus und Materialismus unternommen wird (S. 178ff., 184ff., 543ff.). In den späteren Auflagen ist dies anders geworden. Die Einwände, welche gegen die Darstellung der ersten Auflage erhoben wurden, glaubte Ritschl auf einen Gegensatz der Erkenntnistheorie zurückführen zu können und wurde dadurch veranlaßt in seiner 1881 veröffentlichten Streitschrift „Theologie und Metaphysik" einen ausführlichen Entwurf seiner Erkenntnistheorie zu geben. Die in dieser Schrift gewonnenen Resultate wurden dann in die zweite und dritte Auflage der R. und V. aufgenommen und unter dem Titel „die wissenschaftlichen Bedingungeu der systematischen Theologie" der Darstellung der ersten Auflage eingefügt. Wir beginnen mit Ritschls philosophischer Erkenntnislehre, besprechen dann seine Theorie des religiösen Erkennens, sowie die Art, wie das Verhältnis des theoretischen nnd religiösen Erkennens bestimmt wird, um in einem Schlußabschnitt den Werth der Erkenntnistheorie für die Theologie überhaupt zu prüfen.

I.

„Die formell richtige Ausprägung theologischer Sätze ist abhängig von der Art, in welche man bei der Abgrenzung der Erkenntnisobjekte verfährt, d. h. von der Erkenntnistheorie, welche man, sei es mit, sei es ohne Bewußtsein befolgt. Die Erkenntnißtheorie in dem Umfang, welcher hier gemeint ist, deckt sich mit der Lehre von dem Dinge und den Dingen, welche den ersten Teil der Metaphysik bildet“[1]. „Eine Lehre vom Dinge findet nur formalen Gebrauch in der Theologie, als die Methode, die Erkenntnisobjekte zu fixieren und das Verhältnis der Vielheit ihrer Merkmale zu der Einheit ihres Bestandes zu deuten“[2]. Mit diesen Sätzen bezeichnet Ritschl einerseits die Notwendigkeit, welche für den Theologen besteht, eine bestimmte Erkenntnistheorie zu befolgen, andererseits die Aufgabe, welche diese Erkenntnistheorie zu lösen hat. Sie hat den Begriff des Dings als die allgemeinste Form aller Erkenntnis natürlicher und geistiger Größen wissenschaftlich festzustellen. Nun werden von Ritschl drei Formen der Erkenntnis des Dinges unterschieden. „Die erste ist aus der Anregung Platons entsprungen und in dem Kreise der Scholastik heimisch. So weit deren Einfluß reicht, begegnet man der Vorstellung, daß das Ding zwar durch seine veränderlichen Merkmale auf uns wirkt und unsere Empfindung und Vorstellung anregt, daß aber das Ding hinter den Merkmalen als sich gleich bleibende Einheit von Eigenschaften ruht“[3]. Diese Auffassung des Dings leidet aber an dem Widerspruch, daß das Ding zugleich ruhen und durch seine erscheinenden Merkmale auf uns wirken soll. An anderer Stelle kommt dieser Widerspruch darin zur Erfahrung, daß das ruhende Ding in einer Raumfläche vorgestellt wird hinter der Raumfläche, in welche dessen vorgebliche Merkmale gestellt werden. Wie erklärt sich eine solch' widerspruchsvolle Auffassung des Dings? Ritschl sieht darin die Verallgemeinerung eines Fehlers, welcher schon der vulgären Ansicht von den Dingen anhaftet[4]. Ursprünglich nämlich liegt die Gewähr für die Wirklich-

[1] R. u. V. III, S. 16 (3. Aufl.) [2] R. u. V. III, S. 18 (3. Aufl.).
[3] R. u. V. III, S. 19 (3. Aufl.).
[4] Theologie und Metaphysik, S. 30 ff. (1. Aufl.).

keit der Dinge, die wir wahrnehmen, in den Empfindungen, welche sie uns erregen. Da jedoch in der Beziehung der Dinge auf unser Empfinden und Wahrnehmen immer eine Masse von falschem, täuschendem Schein sich beobachten läßt, so suchen wir die Dinge, so wie sie an sich sind, zu begreifen und so entsteht dann die herkömmliche Unterscheidung der Dinge, so wie sie an sich außer Beziehung zu unserer Wahrnehmung und Empfindung sind, von ihrem Dasein für uns. Darin erscheint aber ein Fehler in der vulgären Ansicht vom Ding. Denn hier wird getrennt, was nach dem Ursprung des Vorgangs zusammengehört. Denn zu den Beziehungen, in denen wir das Dasein von Dingen überhaupt wahrnehmen, gehört notwendig auch ihre Beziehung auf uns als Subjekte des Empfindens, Wahrnehmens, Vorstellens. Dagegen sind die Dinge, die man abgesehen von diesen Beziehungen in ihrem Ansichsein zu bestimmen sucht, notwendig unerkennbar.

Zu diesem ersten Fehler in der vulgären Ansicht vom Ding kommt noch ein zweiter hinzu. Dieser ist durch die Thatsache bedingt, daß wir die wiederholten Wahrnehmungen eines und desselben Dings in einem Erinnerungsbilde fixieren, das sich von dem beobachteten Einzelding in charakteristischer Weise unterscheidet. Dasselbe hat nämlich die Eigenthümlichkeit, daß darin von den wechselnden Merkmalen des Dings abstrahiert ist und nur die scheinbar sich gleichbleibenden Eigenschaften festgehalten werden. Dadurch gewinnt das Erinnerungsbild eine Festigkeit und Klarheit in der Ordnung seiner Merkmale, welche dem wahrgenommenen Einzeldinge abgeht. Zugleich verbindet sich mit dem Besitz dieses Erinnerungsbildes ein Gefühl des Wertes, welcher demselben insofern zukommt, als es die erneute Beobachtung des Dings leitet, abkürzt, erleichtert. Indem nun dieses Wertgefühl der Empfindung gleichgestellt wird, welche ursprünglich die Wirklichkeit des Dings in seiner unmittelbaren Anschauung verbürgte, ergibt sich ein ganz neuer Maßstab für die Wirklichkeit des Dings. Als das eigentlich Wirkliche gilt nun das sich gleichbleibende, ruhende Erinnerungsbild, während diejenigen Merkmale des Dings, welche seine Beziehung zu uns ausdrücken und ursprünglich die Gewähr seiner Wirklichkeit bildeten, nur als die zufälligen Veränderungen

in Betracht kommen, durch welche das Ding vorübergehend auf uns wirkt. So erklären sich dann die Widersprüche, daß das Ding zugleich ruhen und sich bewegen soll, daß das Ding selbst in einer anderen Raumfläche vorgestellt wird, als seine erscheinenden Merkmale.

Den hiermit bezeichneten Erkenntnisfehler sieht Ritschl in der platonischen Ideenlehre systematisiert. „Die Idee ist das Erinnerungsbild vieler, in der Mehrzahl ihrer Merkmale ähnlicher, also gleichartiger Dinge, der Gattungsbegriff; aber eben diese von uns gebildeten Gattungsbegriffe sollen die Dinge im eigentlichen Sinne sein, in Verhältnis zu welchen die Dinge der sinnlichen Wahrnehmung nur existieren, sofern sie an den Ideen teilnehmen. Diese ewigen Urbilder alles Einzeldaseins sind rein für sich, unberührt durch die Veränderungen dessen, was nur an ihnen teilnimmt, im intelligiblen Orte, nur dem Denken zugänglich. Die Dinge als einzelne sind nur die Schattenbilder der Ideen. Die Idee des Guten aber, welche die Vielheit der Ideen in Ordnung hält, bedeutet nicht das Moralisch-Gute, sondern die oberste Ursache und den letzten Zweck. Diese Weltanschauung begeht dieselben Fehler, welche in dem Verfahren des gewöhnlichen Menschenverstandes nachgewiesen sind. Platon leitet gerade dazu an, die Dinge an sich, abgesehen von ihrer einzelnen Erscheinung für uns zu denken. Ferner setzt er diese Dinge an sich als die Ursachen der an den Einzeldingen haftenden Wirkungen, da die Einzeldinge überhaupt nur sind, sofern sie an den Ideen teilnehmen" [1]). Die ganze Voraussetzung aber, auf welcher die platonische Construktion sich aufbaut, als wäre der Gattungsbegriff eine deutlichere und klarere Erkenntnis als die Vorstellung des Einzeldings, bezeichnet Ritschl als eine Selbsttäuschung. Vielmehr werden die Gattungsbegriffe desto blässer und unbestimmter, je mehr Arten und Unterarten sie decken sollen. „Ist denn die Idee des Apfels eine feste und klare Vorstellung? Die Gattungsmerkmale der Größe, der Gestalt, der Farbe, des Geschmacks, der inneren Struktur u. s. w. werden immer in einer begrenzten, aber

---

[1]) Theol. u. Met., S. 34, 1. Aufl.

gleitenden Skala vorgestellt werden müssen. Die Erwartung also, in dem Gattungsbegriff eine feste und klare Erkenntnis zu erreichen, ist Selbsttäuschung. In dem Maße aber, als man einen Gattungsbegriff von jenen Schwanken in sich reinigt und auf feste und klare Umrisse bringt, muß man sich davon überzeugen, daß er nur ein Schattenbild der wirklichen Dinge in unserer Erinnerung ist, dem keine Wirklichkeit zukommt"[1]). Den Einfluß dieser platonischen Erkenntnislehre auf die Theologie konstatiert Ritschl vor allem in der Lehre von Gott. Wenn in der hergebrachten Dogmatik Gott zuerst als die absolute Substanz definiert und nachträglich erst seine Offenbarung in Christo ins Auge gefaßt wird, so hat dies den Sinn, daß die konkrete Wirklichkeit Gottes, die wir aus der Offenbarung erkennen, einem Allgemeinbegriff untergeordnet wird, der nichts ist als eine leere Abstraktion. Wenn ferner zwischen ruhenden Eigenschaften Gottes und seinen Wirkungen auf die Welt und auf die Menschheit unterschieden wird, so liegt hier derselbe Fehler vor, der in der platonischen Vorstellung vom Ding erkannt wurde[2]).

Als zweite Form der Erkenntnistheorie bezeichnet Ritschl die kantische, welche „unsere Verstandeserkenntnis auf die Welt der Erscheinungen beschränkt, aber das Ding oder die Dinge an sich, in deren gegenseitigen Veränderungen auch die Veränderungen in der Welt der Erscheinungen begründet sein werden, für unerkennbar erklärt"[2]). Ritschl bemerkt hierzu, daß zwar der letztere Satz von der Unerkennbarkeit des Dings an sich das richtige Urteil über die scholastische Deutung des Dings enthalte, während der erste Satz von der Einschränkung unserer Verstandeserkenntnis auf die Welt der Erscheinungen sich nicht weit genug von der Scholastik entferne, um den Fehler derselben zu vermeiden. Denn die Erscheinung würde zum Schein werden, wenn in ihr nicht etwas Wirkliches, nämlich das Ding uns erscheinen würde. Kant widerspreche durch den Gebrauch des Begriffs Erscheinung seinem Satze, daß die wirklichen Dinge unerkennbar sind. Man wird

---

[1]) Theol. u. Met., S. 35, 1. Aufl.

[2]) R. u. V. III, S. 19 (3. Aufl.).

indessen bezweifeln müssen, ob diese Kritik Ritschls vom richtigen Verständnis der kantischen Erkenntnislehre ausgeht. Das ist nicht die Meinung Kants, daß zwar die Dinge an sich unerkennbar, aber in ihren gegenseitigen Veränderungen die Veränderungen in der Welt der Erscheinungen begründet seien. Das „Ding an sich“ ist für Kant nur ein negativer Grenzbegriff, der die Beschränktheit unserer Erfahrungserkenntnis zum Ausdruck bringt, nicht aber eine positive Wirklichkeit, die der Erscheinungswelt und ihren Veränderungen zu Grunde liegt. Das theoretische Erkennen im Sinne Kants weiß von gar keiner anderen Wirklichkeit, als derjenigen der Erscheinungswelt; Erscheinung und Ding sind ein- und dasselbe; ein Ding hinter der Erscheinung ist ein bloßes „Hirngespinnst“. Dagegen hat Ritschl bei seiner Kritik das populäre Mißverständnis der kantischen Erkenntnislehre im Auge[1]), nach welchem die Erscheinungswelt als das Produkt aus den beiden Faktoren des erkennenden Subjekts und des Dings an sich zu stande kommt. Es läßt sich nicht leugnen, daß manche Aeußerungen Kants einer solchen Deutung Vorschub leisten. Unwahrscheinlich wird sie aber schon durch die einfache Erwägung, daß Kant mit der Anwendung des Causalbegriffs auf das Ding an sich dem fundamentalsten Satze seiner Erkenntnislehre widersprechen würde, daß die Kategorien nur für die Erfahrung Geltung haben. Ausgeschlossen aber wird jene Deutung durch eine Reihe klarer Zeugnisse Kants selbst, welche das Gegenteil als seine Meinung beweisen.

Als dritte Form der Erkenntnistheorie, welche Ritschl für die richtige hält, nennt er diejenige Lotzes. „Die Vorstellung vom Dinge entspringt aus den verschiedenen Sinnesempfindungen, welche in bestimmter Ordnung sich an etwas anknüpfen, was die Wahrnehmung in einem begrenzten Raume fixiert. Den Apfel

---

[1]) Dieses Mißverständnis wird auch in der Schrift Leonh. Stählins (Kant, Lotze, Ritschl), S. 7 ff., geteilt. Diese Schrift verräth überhaupt so wenig Verständnis für die Aufgaben der kritischen Philosophie, daß eine fortlaufende Auseinandersetzung mit derselben den Gang unserer Untersuchung unverhältnismäßig beschweren würde, ohne entsprechenden Gewinn zu bringen. Es muß deshalb genügen, den dortigen Ausführungen die positive Entwicklung der eigenen Anschauung gegenüberzustellen.

setzen wir als rundes, rotes, süßes Ding, indem die Empfindungen des Tast-, Gesichts-, Geschmacksinns sich an den Ort knüpfen, in welchem die entsprechenden Beziehungen der Gestalt, Farbe und des Geschmacks wahrgenommen werden. Eben diese Beziehungen, welche in dem gemeinsamen Ort bei wiederholter Wahrnehmung zusammentreffen, fassen wir in der Vorstellung eines Dinges zusammen, das in seinen Beziehungen da ist, das wir nur in ihnen kennen und mit ihnen benennen. Das Verhältnis der genannten, durch die Empfindungen festgestellten Merkmale zu dem Dinge, welches wir in dem Urteil aussprechen: dieses Ding ist rund, rot, süß, hat den Sinn, daß wir das Subjekt dieses Satzes nur in seinen Prädikaten kennen. Wenn wir dieselben außer Acht lassen oder vergessen könnten, so würde auch das Ding, das wir unter diesen Merkmalen kennen gelernt haben, aus unserer Erkenntnis herausfallen. Der Eindruck, daß das wahrgenommene Ding in dem Wechsel seiner Merkmale Eins ist, entspringt der Continuität des Selbstgefühls innerhalb der Reihenfolge unserer durch das Ding erregten Empfindungen. Ferner entspringt die Auffassung des Dings als Ursache und als Zweck seiner selbst der Gewißheit, daß Ich Ursache und daß Ich Zweck in den von mir verursachten Wirkungen bin". Diese Ausführungen, wie sie Ritschl in der „Theologie und Metaphysik" gegeben hat, faßt er in der zweiten und dritten Auflage von R. und V. zu dem Schlußurteil zusammen: „wir erkennen in den Erscheinungen, welche in einem begrenzten Raum sich in begrenztem Umfange und bestimmter Ordnung verändern, das Ding als die Ursache seiner auf uns wirkenden Merkmale, als den Zweck, dem dieselben als Mittel dienen, als das Gesetz ihrer konstanten Veränderungen". Wenn oben bemerkt wurde, daß Ritschls Darstellung eine richtige Auffassung der kantischen Erkenntnislehre vermissen lasse, so darf nunmehr hinzugefügt werden, daß diejenige Lösung des Erkenntnisproblems, welche Ritschl als die Lotzesche einführt und als seine eigene vertritt, in Wahrheit die genuin kantische ist. Denn das eben ist Kants Anschauung, daß für das theoretische Erkennen alle Realität in der Welt der Erscheinungen beschlossen ist und die Kategorien lediglich die Bedeutung haben, das Mannigfaltige der Er-

scheinungen einheitlich zu ordnen. Dagegen ist Lotzes Meinung in den angeführten Sätzen Ritschls nur unvollständig wiedergegeben. Lotze geht eben darin über Kant hinaus oder hinter Kant zurück, daß er hinter der Welt der Erscheinungen, auf welche auch er die Erfahrungserkenntnis beschränkt, eine Welt metaphysischer Realitäten aufbaut, welche Ritschl in seiner Darstellung beiseite läßt. Was für Ritschl in Betracht kommt, das ist der allerdings wichtige und entscheidende Gedanke Lotzes, daß das Sein ein Stehen in Beziehungen ist. Damit stellt sich Lotze in direkten Gegensatz zu der vulgären, auch in Herbarts Philosophie vertretenen Anschauung, nach welcher das Ding eine beziehungslose Größe ist, der erst nachträglich die Beziehung zu anderen Dingen angehängt wird.

Machen wir hier einen Halt und vergleichen die Ausführungen Ritschls mit der Aufgabe, welche eine philosophische Erkenntnislehre überhaupt zu lösen hat. Es werden immer zwei Fragen sein, auf welche dieselbe eine Antwort sucht. Die eine ist die genetische, wie der Begriff des Dings[1]) gebildet wird; die andere ist die kritische, welche Geltung nun diesem Begriffe zukommt, ob das Ding für das theoretische Erkennen eben darin seine Realität hat, daß es gesetzmäßig geordnetes Phänomen des vorstellenden Bewußtseins ist, oder ob es eine Realität für sich ist, die zwar nur durch die Beziehung zum vorstellenden Bewußtsein für dieses erkennbar ist, aber an dieser Beziehung und der Beziehung zu anderen Bewußtseinsobjekten doch nicht seine einzige Realität hat. An Ritschls Darstellung der Erkenntnislehre wird man nun eben eine klare und scharfe Scheidung jener beiden Fragen zu vermissen haben; der Nachdruck ruht durchaus auf der genetischen Frage, welche von Ritschl in umfassender Weise beantwortet wird. Dagegen ist die kritische Frage nirgends ausdrücklich gestellt[2]); im-

---

[1]) Daß Ritschl bloß den Begriff des Dings in den Kreis seiner Erörterung gezogen hat, konnte für seinen Zweck genügen. Eine ausgeführte philosophische Erkenntnislehre würde auch die übrigen Kategorien, in denen das theoretische Erkennen verläuft, zu behandeln haben.

[2]) Daraus erklärt es sich auch, daß das, was man als Ritschls philosophische Erkenntnislehre bezeichnen kann, von ihm ohne Bedenken auch

plicite ist auch sie beantwortet; der oben angeführte Schlußsatz läßt uns als Ritschls Meinung das erkennen, was wir als die kantische Lösung des Erkenntnisproblems bezeichnet haben. Aber weil bei Ritschl die Lösung nicht aus einer klaren und scharfen Fragestellung hervorgeht, vielmehr die kritische Frage in die genetische eingewickelt bleibt, so wird auch die Lösung selbst dadurch undeutlich und unsicher.

Was nun die erste Frage betrifft, wie die Vorstellung des Dings gebildet wird, so wird man die Antwort Ritschls im wesentlichen als eine zutreffende Lösung erkennen dürfen. Die Vorstellung vom Ding kommt in der That so zu Stande, daß wir eine Gruppe von Merkmalen, welche wir wiederholt an denselben Orte und in derselben Ordnung wahrnehmen, in jener Vorstellung zur Einheit zusammenfassen. Die Frage, ob der Rekurs auf die Continunität des Selbstgefühls zur Erklärung der Einheit im Begriff des Dinges notwendig ist, ob ferner die Begriffe der Ursache und des Zwecks mit Recht aus der Erfahrung abgeleitet werden, daß Ich Ursache und Zweck in den von mir verursachten Wirkungen bin, ob nicht vielmehr diese Erfahrung wenigstens den Begriff der Ursache schon voraussetzt, mag hier dahingestellt bleiben. Dagegen wird man nicht umhin können, der Folgerung Ritschls zuzustimmen, daß das Ding nur in seinen Merkmalen, das Subjekt nur in seinen Prädikaten erkannt wird und die Vorstellnng des Dings abgesehen von seinen Merkmalen ein rein formeller Begriff ohne allen Inhalt ist. Daraus folgt weiter, daß auch Ritschls Kritik der platonisch-scholastischen Deutung des Dings und gewisser, daraus entsprungener Sätze der Theologie und Psychologie in ihrem Rechte nicht bestritten werden kann. Der Einfluß des Platonismus auf die Gestaltung der christlichen Gotteslehre ist schon oben berührt worden. Derselbe Einfluß ist zu erkennen, wenn in der Psychologie von den bewußten Funktionen des Erkennens, Fühlens und Wollens ein Ansichsein der Seele hinter

---

auf die Objekte des religiösen Erkennens angewendet wird. Denn auch diese denken wir in der allgemeinen Kategorie des Dings. Erst die zweite Frage nach dem Geltungswert läßt den Unterschied zwischen theoretischem und praktischem Erkennen hervortreten.

und über jenen Funktionen unterschieden wird. Mit Recht sagt Ritschl in der Bestreitung dieser Art von Psychologie: „Ich soll mir vorstellen, daß mein in einer bestimmten Richtung, nämlich auf Gott und seinen Zweck sich bewegender Wille, d. h. die Gesinnung, in der ich die Absichten und Vorsätze bilde, welche mein Handeln in der Gemeinschaft der Gläubigen hervorrufen und leiten — nicht mein wirkliches, eigentliches Sein ist, sondern etwa ein abgeleitetes, scheinbares Sein! Allein in Hinsicht dieses, also nach Luthardt unwirklichen uneigentlichen Seins kenne ich mich, übe ich meine Verantwortlichkeit, habe ich das Gefühl meiner Eigenthümlichkeit und meines Werthes; in Beziehung hierauf strafe ich mich vor Gott, oder erfahre meine Seligkeit"[1]). Man hat nun häufig das Ansichsein der Seele hinter ihren bewußten Funktionen mit der Einheit der Seele identifiziert und gegen diejenigen, welche die erstere Vorstellung ablehnen, den Vorwurf erhoben, daß sie das Leben der Seele in eine Vielheit von Funktionen auflösen, welche des notwendigen Einheitspunktes entbehren. So sagt Pfleiderer[2]) gegen die hier vertretene Auffassung: „Sie erklärt die Einheit des Ich für Schein und nur die Vielheit der Funktionen für das Wirkliche". Dies ist jedoch keineswegs der Fall. Die Einheit der Seele ist, auch wenn man eine Seelensubstanz hinter der bewußten Seele ablehnt, durchaus nicht ein Schein; sie ist vielmehr die Form, die eben daran ihre Wirklichkeit hat, daß sie den mannigfaltigen Inhalt der Bewußtseinsfunktionen zur Einheit zusammenfaßt. Wenn aber Pfleiderer sagt: „gibt es kein Ansich der Seele als selbständigen und beharrlichen Grund ihrer wechselnden Funktionen, dann haben in der That die Positivisten Recht, nach welchen unser Ich nichts anderes ist als der fortrückende Punkt, in welchem sich jeweils eine fließende Gruppe von Erscheinungen kreuzt und eine momentane scheinbare Einheit erzeugt, die aber im nächsten Augenblick schon wieder eine andere ist"[3]) — so ist eben das die Frage, warum denn die Bewußtseinseinheit notwendig jenes Ansichsein hinter dem Bewußtsein voraussetzen

[1]) Theol. u. Met., S. 23, 1. Aufl.
[2]) Jahrb. für prot. Theologie 1889, S. 171.
[3]) a. a. O., S. 170.

soll? Das Ichbewußtsein und sein Verhältnis zur Vielheit der Bewußtseinsfunktionen wird doch um kein Haar begreiflicher gemacht, wenn es einer hinter ihm liegenden Substanz angeheftet wird. Vielmehr werden die schwierigen Probleme, welche auf diesem Punkte der Psychologie gestellt sind, nur um ein weiteres vermehrt, dessen Lösung von vornherein aussichtslos ist, weil die ganze Fragestellung nach einer Substanz der Seele hinter ihrem Bewußtsein eine falsche ist[1]). Wenn endlich Pfleiderer fragt „ob denn eine Seelenlehre, welche ohne Seele auskommen will, die Unsterblichkeit der Seele festhalten könnte?“[2]) so bedarf die hier gegebene Formulierung der gegnerischen Ansicht nach dem bisher Bemerkten keiner erneuten Widerlegung. Dagegen darf man jene Frage mit der Gegenfrage beantworten, was denn die Theorie von einer Seelensubstanz hinter den bewußten Funktionen der Seele zur Begründung der Unsterblichkeitshoffnung leisten soll? Diese Hoffnung haftet überhaupt nicht an irgend einer Vorstellung von der Form der Seele, sondern an dem wertvollen Inhalt, welchen die Seele in ihrem Zusammenhang mit Christus gewinnt.

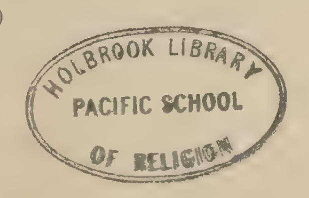
Es ist schon oben hervorgehoben worden, daß Ritschl vor der genetischen Frage, wie die Vorstellung vom Ding gebildet wird, die kritische Frage nach der Geltung jener Vorstellung nicht mit der nötigen Klarheit und Schärfe geschieden hat. Die Folge dieses Mangels ist, daß seine Ausführungen auf diesem Punkt einen schwankenden und widersprechenden Charakter an sich tragen. Auf der einen Seite scheint es, als habe das Ding seine Realität lediglich als Phänomen des vorstellenden Bewußtseins; auf der anderen Seite lesen wir: „Für die Lehre vom Ding ist vorausgesetzt, daß unser Ich nicht von selbst die Ursache von Empfindungen, Wahrnehmungen u. s. w. ist, sondern daß diese eigentümlichen Seelenthätigkeiten in dem Zusammensein mit den Dingen, wozu auch schon der menschliche Körper gehört, erregt werden“[3]).

---

[1]) Ausdrücklich sei bemerkt, daß nicht die Substanz der Seele überhaupt, sondern nur eine Substanz der Seele hinter ihren bewußten Funktionen bestritten wird.

[2]) a. a. O., S. 172.

[3]) R. u. V. III, S. 18, (3. Aufl.)


HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

„Der Eindruck, daß das wahrgenommene Ding im Wechsel seiner Merkmale Eins ist, entspringt der Continuität des Selbstgefühls innerhalb der Reihenfolge unserer durch das Ding erregten Empfindungen“ [1]). Hier erscheint das Ding als eine von unserem Bewußtsein unabhängige Realität, welche unserem Empfinden und Wahrnehmen zu Grunde liegt. Ritschls wirkliche Meinung ist zweifellos die, daß die Welt der Erscheinung die wirkliche Welt ist, mit welcher es das vorstellende Bewußtsein zu thun hat. Indem er es aber unterlassen hat, diese Auffassung durch die kritische Fragestellung sicher zu stellen und gegen andere Auffassungen abzugrenzen, hat er auf diesem Punkte eine Unklarheit herbeigeführt, welche der Kritik Pfleiderers einen erwünschten Angriffspunkt bietet.

Wenn nun freilich Pfleiderer den „subjektiven Idealismus“ Ritschls durch einen objektiven Realismus zu überwinden unternimmt, so erheben sich auch hiegegen einige „kleine Bedenken“. Gleich die erste Frage Pfleiderers, „woher mir die Empfindungen entstehen?“ ist eine unlösbare. Die Empfindungen sind die letzten und ursprünglichsten Elemente, hinter welche wir nicht weiter zurückgehen können. Sie erklären hieße das Bewußtsein selbst erklären, welches als ein nicht weiter erklärbares Faktum uns gegeben ist. Aber steckt denn nicht gerade in dieser Behauptung nur ein verstecktes, kritisches oder unkritisches Vorurteil? Was hindert uns denn, unserem erkennenden Bewußtsein ein Ding oder Dinge an sich zu supponieren, aus deren Wirken auf uns das Dasein der Empfindungen sich erklären würde? Hiegegen ist zunächst die kritische Frage zu erheben, mit welchem Recht wir denn dem Causalbegriff, der uns zur Verknüpfung und Ordnung unserer Wahrnehmungen so treffliche Dienste leistet, eine Geltung über die von uns wahrgenommene Welt der Erscheinungen hinaus beilegen? Sodann fragt sich, wie wir die apriorische Geltung des Causalbegriffs behaupten können, wenn wir denselben auf „Dinge an sich“ anwenden? a priori können wir nur Dasjenige an den Dingen erkennen, was „wir in sie legen“. Von „Dingen an sich“ können

---

[1]) Theol. u. Met., S. 36, 1. Aufl.

wir also überhaupt nichts a priori erkennen; denn die Unabhängigkeit von unserem erkennenden Bewußtsein und seinen apriorischen Funktionen gehört gerade zu ihrem Begriff. Der ganze Begriff des Dings an sich, soweit er nicht als bloßer Grenzbegriff gemeint ist, wie bei Kant, ist ein unüberwundener Rest von Dogmatismus, der nicht geeignet ist, das Erkenntnisproblem zu lösen. Der naive Dogmatismus macht einfach die Dinge der erscheinenden Welt zu „Dingen an sich". Wird er in diesem Glauben durch den Nachweis erschüttert, daß jedenfalls die sinnlichen Qualitäten nicht Eigenschaften der Dinge an sich sind, sondern Zuthat des erkennenden Subjekts, so glaubt er in den mathematischen oder logischen Qualitäten das ansichseiende Wesen der Dinge zu erkennen. Das ist die platonisch-scholastische Stufe der Erkenntnistheorie. Tritt dann noch die weitere Erkenntnis hinzu, daß auch die Anschauungsformen und Verstandeskategorien, die den mathematischen und logischen Kategorien zu Grunde liegen, Funktionen des vorstellenden Bewußtseins sind, so ist die Folge entweder die Verzweiflung an der Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit — der Dogmatismus fällt dem Skeptizismus anheim — oder aber man supponiert der Erscheinungswelt ein „Ding an sich", das im übrigen unerkennbar sein und nur das Dasein und den Wechsel der Empfindungen erklären soll. Dabei ist nur übersehen, daß das „Ding an sich", indem es als Erklärungsgrund gebraucht, also der Kategorie der Causalität unterstellt wird, eben damit dem Zusammenhang der Erscheinungswelt eingeordnet und seines Charakters als „Ding an sich" entkleidet wird. Ein Ding an sich ist für das rein vorstellende Bewußtsein überhaupt nicht erreichbar. Aber auch die ganze Fragestellung, welche zur Vorstellung eines Dings an sich führt, ist für dasselbe gar nicht vorhanden. Alle Realität ist ihm in der Erscheinungswelt beschlossen. Das Kriterium der Realität besteht hier darin, daß eine gegebene Wahrnehmung in den Causalzusammenhang der übrigen Wahrnehmungen sich einfügt. „Unser vorstellendes Bewußtsein verläuft überhaupt in der Ordnung seiner elementaren Vorstellungen nach den Anschauungsformen und Kategorien. Die so geordnete Welt ist die wirkliche Welt, mit der es das vorstellende Bewußtsein zu thun hat. Sie ist die

Natur, welche in der Naturwissenschaft bearbeitet, die Erfahrung, welche in der Erfahrungswissenschaft geordnet wird. Wenn man erst noch fragt, ob denn diese Welt auch wirklich sei, so ist der Standpunkt des reinen Vorstellens schon verlassen. Denn dieser Zweifel kann nur auf einem Boden erwachsen, auf welchem ein anderes Kriterium der Wirklichkeit in Geltung ist, als es dem vorstellenden Bewußtsein zu Gebote steht"[1]. Dieses Kriterium ist dasjenige der fühlenden und wollenden Person, welche die Dinge der erscheinenden Welt als Anlässe von Lust und Unlust empfindet und als Stoff ihrer Zwecksetzungen gebraucht. Das Unwillkürliche der Lust- und Unlustempfindungen, welche die Vorstellungswelt in uns weckt, der Widerstand, den sie unseren Zwecksetzungen entgegenstellt, lassen für unser fühlendes und wollendes Bewußtsein eben die Unabhängigkeit von diesem unserem Bewußtsein als das entscheidende Kriterium der Wirklichkeit hervortreten und die Vorstellung des Dings an sich bedeutet nichts anderes, als die Uebertragung dieses für das praktische Bewußtsein gültigen Kriteriums auf das Gebiet des theoretischen. Wenn nun eine kritische Untersuchung des menschlichen Erkenntnisvermögens die Aufgabe hat, jene beiden Kriterien der Wirklichkeit von einander zu scheiden, so ist eben im Gegensatz zu dieser kritischen Aufgabe die Vorstellung des Dings an sich, in der beide Kriterien miteinander verquickt sind, dogmatistisch.

II.

Wichtiger als Ritschls philosophische Erkenntnislehre ist die Art, wie er das religiöse Erkennen und sein Verhältnis zum theoretischen Erkennen bestimmt hat. Freilich ist sich Ritschl auf diesem Punkte nicht durchweg gleich geblieben. In der ersten Auflage von R. und V. wird das Verhältnis beider Erkenntnisarten in folgender Weise bestimmt: das theoretische Erkennen in der Philosophie wie in den einzelnen Wissenschaften richtet sich auf die allgemeinen Gesetze des Erkennens und des Daseins von Natur und Geist; dagegen ist die religiöse Weltanschauung überall auf

[1] Vergl. des Verf. Schrift: Die sittliche Weltordnung, S. 13 f.

die Vorstellung von einem Ganzen angelegt. Eine Kollision von religiöser und philosophischer Erkenntnis ist also keineswegs notwendig, da beide ganz verschiedene Objekte haben, diese die Gesetze der besonderen Daseinsgebiete, jene die Welt als einheitliches Ganzes. Nun ist aber auch die Philosophie darauf ausgegangen, ein oberstes Gesetz des Daseins zu finden, von dem aus die Welt als Ganzes begriffen wurde, und wenn dieses Streben notwendig mit Erfolg gekrönt sein müßte, so wäre allerdings eine Kollision zwischen Religion und Philosophie nicht zu vermeiden. Indessen verrät sich in dem Anspruch der Philosophen, eine Anschauung von der Welt als Ganzem zu gewinnen, vielmehr ein Trieb der Religion, welchen sie von ihrem Interesse des methodischen Erkennens als etwas Verschiedenartiges unterscheiden müßten. Denn es läßt sich zeigen, daß in allen philosophischen Systemen der Entwurf einer Gesamtanschauung aus der Anwendung der genauen Erkenntnismethode heraustritt und sich ebenso als Objekt der anschauenden Phantasie kundgibt, wie die religiösen Vorstellungen von Gott und Welt. Die Kollision zwischen Religion und Philosophie läßt sich also vermeiden, wenn die Philosophen ihren Anspruch auf eine Gesamtanschauung von der Welt aufgeben und erkennen, daß sie im Streben nach einer solchen nicht einem philosophischen, sondern einem religiösen Triebe folgen. Von hier aus weist Ritschl die Einwände ab, welche der Pantheismus und Materialismus gegen die Weltanschauung des Christentums erheben. Das Fehlerhafte jener Weltanschauungen liegt darin, daß sie die Gesetze besonderer Daseinsgebiete zu allgemeinen Weltgesetzen erheben, ohne daß die übrigen Existenzformen daraus erklärt würden oder erklärt werden könnten. Das ganze Unternehmen aber, ein oberstes Weltgesetz zu finden, entspringt nicht aus einem wissenschaftlichen, sondern aus einem religiösen Trieb. Auch die materialistische Welterklärung glaubt Ritschl auf einen „verirrten, über sich selbst unklaren, religiösen Trieb" zurückführen zu können[1]).

Dagegen hat nun Ritschl in den späteren Auflagen eine

[1]) R. u. V. III, 171. 178 ff., 1. Aufl.

andere Verhältnisbestimmung von religiösem und philosophischem Erkennen unternommen. Die Behauptung, daß in der Religion die Welt als Ganzes vorgestellt werde, wird nun bestimmter als in der ersten Auflage auf die christliche Religion eingeschränkt[1]). Ferner wird der in der ersten Auflage gemachte Versuch, den Unterschied von Religion und Philosophie in den Gegenstand beider zu setzen, jetzt ausdrücklich zurückgenommen. „Man kann nicht bei der friedlichen Entscheidung sich beruhigen, daß das christliche Erkennen die Welt als Ganzes begreift, das philosophische die besonderen und allgemeinen Gesetze der Natur und des Geistes feststellt. Denn jede Philosophie verbindet mit dieser Aufgabe auch die Absicht, das Weltganze in einem obersten Gesetz zu begreifen. Und ein oberstes Gesetz ist auch für die christliche Erkenntnis die Form, in der die Welt als Ganzes unter Gott begriffen wird. Auch der Gedanke von Gott, welcher der Religion zusteht, wird in jeder nichtmaterialistischen Philosophie in irgend einer Form verwendet. Also in dem Gegenstand ist wenigstens vorläufig keine Entscheidung zwischen den beiden Arten des Erkennens zu erreichen"[2]). Vielmehr verweist jetzt Ritschl auf das Gebiet des Subjekts, in welchem die Entscheidung zu suchen sei. Immerhin ist zu beachten, daß Ritschl ausdrücklich erklärt, „wenigstens vorläufig" vom Objekt absehen und beim Subjekt einsetzen zu wollen. Denn möglicherweise könnte die Untersuchung trotz des veränderten Ausgangspunkts doch wieder zu demselben Ergebnis führen, daß der Unterschied nicht bloß im Subjekt, sondern auch im Objekt beider Erkenntnisarten zu suchen ist. Die Differenz der ersten von den späteren Auflagen wäre dann keine sachliche, sondern nur eine methodische. Indessen hat Ritschl jene Möglichkeit, obgleich sie wohl als Consequenz aus den nachfolgenden Erörterungen über theoretisches und religiöses Erkennen behauptet werden darf, nicht weiter verfolgt.

Der subjektive Unterschied beider Erkenntnisarten wird nun von Ritschl in folgender Weise bestimmt[3]). Er geht aus von der

---

[1]) R. u. V. III, S. 190, 3. Aufl.
[2]) R. u. V. III, S. 193 f., 3. Aufl.
[3]) R. u. V. III, S. 194 ff., 3. Aufl.

Thatsache, daß die Empfindungen, diese elementarsten Bewußtseinsvorgänge, einerseits in den Gefühlen von Lust und Unlust nach ihrem Wert für das Ich bestimmt, andrerseits in der Vorstellung auf ihre Ursache, deren Art, deren Verknüpfung mit anderen Ursachen beurteilt und weiterhin zu einem wissenschaftlich geordneten Gesamtbild verarbeitet werden. Diese beiden Funktionen des Geistes sind immer gleichzeitig in Bewegung und auch immer in irgend einem Maße aufeinander bezogen. Insbesondere ist auch das Erkennen der Dinge immer von einem Gefühl nicht bloß begleitet, sondern auch geleitet. Die Aufmerksamkeit, welche zu jedem bewußten Erkenntnisakt erfordert wird, ist eine Thätigkeit des Willens, die durch das Gefühl vom Wert des Erkennens für das erkennende Subjekt hervorgerufen ist. Werturteile sind also auch für die wissenschaftliche Erkenntnis maßgebend, mag dieselbe auch in der objektivsten Weise durchgeführt werden. Es ist deshalb ungenau und unrichtig, wenn man sagt, die wissenschaftliche Erkenntnis sei uninteressiert, während das religiöse Erkennen in Werturteilen verlaufe. Man hat vielmehr zu unterscheiden zwischen begleitenden und selbständigen Werturteilen. Jene sind wirksam und notwendig bei dem theoretischen Erkennen, wie bei aller technischen Beobachtung und Kombination. Diese sind wieder von doppelter Art, teils moralische, teils religiöse Werturteile. Unter ersteren versteht Ritschl „alle Erkenntnisse sittlicher Zwecke und Zweckwidrigkeiten, sofern sie moralische Lust oder Unlust erregen, bezw. den Willen zur Aneignung von Gütern oder zur Abwehr des Gegenteils in Bewegung setzen". Die religiösen Werturteile lassen sich nicht auf die moralischen zurückführen, da es Religion gibt, welche überhaupt ohne Beziehung auf die sittliche Lebensordnung verläuft. „Das religiöse Erkennen bewegt sich in selbständigen Werturteilen, welche sich auf die Stellung des Menschen zur Welt beziehen, und Gefühle von Lust und Unlust hervorrufen, in denen der Mensch entweder seine durch Gottes Hilfe bewirkte Herrschaft über die Welt genießt, oder die Hilfe Gottes zu jenem Zweck schmerzlich entbehrt".

Mit dieser Darstellung, welche den Unterschied von Religion und Philosophie in den subjektiven Funktionen des religiösen

Erkennens aufzeigt, wird nun aber die Darstellung der ersten Auflage, welche den Unterschied im Objekt beider Erkenntnisarten findet, verflochten[1]). Die mögliche Kollision zwischen Religion und Philosophie wird ganz wie in der ersten Auflage durch die Behauptung gelöst, daß die Philosophen, sofern sie eine einheitliche Weltanschauung erstrebten, einem religiösen Triebe folgten. Es läßt sich nicht leugnen, daß dadurch ein Widerspruch in die Darstellung der späteren Auflagen hereinkommt. Während zuerst (S. 194) die „friedliche Entscheidung", daß die Religion es mit der Welt als Ganzem, die Philosophie mit den besonderen Daseinsgebieten der Natur und des Geistes zu thun habe, für ungenügend erklärt wird, wird späterhin (S. 197) ganz wie in der ersten Auflage die Kollision zwischen Religion und Philosophie daraus erklärt, daß die Philosophie fälschlicherweise den Anspruch erhebe, in ihrer Weise eine Weltanschauung als Ganzes zu producieren. Denn „hierin verräth sich ein Antrieb religiöser Art, welchen die Philosophen von ihrer Methode des Erkennens unterscheiden müßten. Denn in allen philosophischen Systemen tritt die Behauptung des obersten Gesetzes des Daseins, von welchem man die Welt als Ganzes abzuleiten unternimmt, aus der Anwendung der genauen Erkenntnismethode hinaus und gibt sich ebenso als ein Object der anschauenden Phantasie kund, wie Gott und Welt für die religiöse Vorstellung sind". Indessen wurde schon oben darauf hingewiesen, daß Ritschl selbst die Lösung des Widerspruchs angedeutet hat, wenn er bei der Feststellung des Unterschieds beider Erkenntnisarten nur „vorläufig" von dem Gegenstand derselben absehen will. Hätte er die hier angedeutete Möglichkeit weiter verfolgt, so wäre er darauf geführt worden zu zeigen, daß der subjektive Unterschied, welchen er feststellt, auch mit einem Unterschied im Gegenstand zusammenhängt und insofern die Darstellung der II. und III. Auflage auf diejenige der I. zurückführt. Indem aber Ritschl diesen Nachweis nicht führte, hat er es versäumt, die verschiedenen Darstellungen in widerspruchsloser Weise ineinanderzuarbeiten.

---

[1]) R. u. V. III, S. 197 ff., 3. Aufl.

Sehen wir von dieser Unebenheit ab, welche durch die Ineinsarbeitung der verschiedenen Auflagen entsteht und kehren zu den Bestimmungen zurück, welche in den späteren Auflagen über das Verhältnis des philosophischen und religiösen Erkennens gegeben sind. Man wird zunächst gegenüber von Ritschls Unterscheidung zwischen begleitenden und selbständigen Werturteilen geneigt sein, für den von ihm abgelehnten Satz einzutreten, daß das theoretische Erkennen uninteressiert ist. Mag immerhin die erkennende Thätigkeit mit einem Gefühl des Werts dieser Thätigkeit verbunden sein, mag immerhin die Aufmerksamkeit, welche zu jedem bewußten Erkenntnisakt erforderlich ist, jenem Wertgefühl entspringen — damit ist doch nur die psychologische Situation des erkennenden Subjekts beschrieben. Die objektive Geltung des Erkennens selbst hat damit nichts zu thun. Diese ist nicht durch die begleitenden Lustgefühle bedingt, sondern lediglich durch die immanenten Gesetze des Erkennens selbst. Gerade je gespannter die Aufmerksamkeit des Forschers, je lebhafter sein Gefühl vom Werth der erstrebten Erkenntnis ist, desto sorgfältiger und ängstlicher wird er bemüht sein, jede Rücksicht auf subjektive Lust und Unlust auszuscheiden und allein von den objektiven Gesetzen des Erkennens selbst sich leiten zu lassen. Gewiß ist das auch die Meinung Ritschls. Wenn dagegen Pfleiderer es so darstellt[1]), als müßte nach Ritschls Meinung der wissenschaftliche Forscher nicht durch objektive Rücksichten der Wahrheit, sondern durch subjektive Interessen und Wünsche sich bestimmen lassen, so ist das eine Auslegung, welche durch Ritschls unzweideutige Erklärungen ausgeschlossen ist. Den Satz, daß das Erkennen der Dinge durch Gefühle nicht bloß begleitet, sondern auch geleitet sei, könnte man so verstehen; wenn aber Ritschl diesen Satz sofort dahin erläutert, daß der Gefühlsanteil eben in der Aufmerksamkeit zu erkennen sei, die in der erkennenden Thätigkeit wirksam ist, so ist damit eine psychologische Thatsache bezeichnet, die natürlich Pfleiderer auch nicht leugnet, die aber mit dem nichts zu thun hat, was er als Ritschls Meinung aus jenem

[1]) a. a. O., S. 178.

Satze herauslieſt. Wenn ferner Ritschl ausdrücklich erklärt: „Das wissenschaftliche Erkennen ist durch ein Urteil über den Wert des unparteiischen Erkennens aus Beobachtung begleitet oder geleitet“ [1]), so wird dadurch Pfleiderers Auslegung so deutlich als möglich ausgeschlossen. Das Erkennen selbst wird als ein „unparteiisches“ bezeichnet und dann von diesem unparteiischen, nur seinen eigenen Gesetzen folgenden Erkennen behauptet, daß es einen Wert habe, der im Gefühl empfunden wird. Vollends klar und unzweideutig ist endlich die folgende Aeußerung Ritschls: „Das wissenschaftliche Erkennen sucht die Gesetze der Natur und des Geistes aus Beobachtung und unter der Voraussetzung, daß die Beobachtung und Ordnung derselben gemäß den erkannten Gesetzen des menschlichen Erkennens selbst vorgenommen wird [1]).“ Wenn das die Meinung Ritschls ist, so läßt es sich freilich nicht begreifen, warum er sich gegen die Bezeichnung des theoretischen Erkennens als eines uninteressierten sträubt. Es handelt sich doch bei dem Gegensatz religiöser und wissenschaftlicher Wahrheit um eine Frage der Erkenntniskritik, die es nicht mit dem psychologischen Prozeß des Erkennens, sondern mit seiner objektiven Geltung zu thun hat. Sollte das Erkennen psychologisch beschrieben werden, dann müßte freilich der von Ritschl hervorgehobene Gesichtspunkt beachtet und die Anteilnahme des Fühlens und Wollens am Erkennen nachdrücklich betont werden. Dagegen die erkenntniskritische Frage nach der Geltung des Erkennens wird gerade dann und nur dann richtig gelöst, wenn man von den psychologischen Bedingungen des Erkennens abstrahiert.

Der Unterschied des theoretischen und religiösen Erkennens wäre also doch dahin zu bestimmen, daß jenes uninteressiertes Erkennen ist, während dieses in „Werturteilen“ verläuft. Letztere Bestimmung ist aber gegen ein häufiges Mißverständnis in Schutz zu nehmen, welche freilich durch die Ausdrucksweise mitveranlaßt ist. Man konstruiert nämlich einen vermeintlichen Gegensatz von Werturteilen und Seinsurteilen und folgert daraus, daß es sich für Ritschl in der Religion nicht um Thatsachen, sondern um

---

[2]) R. u. V. III, S. 197, 3. Aufl.

bloße Werte handle. Daß das nicht Ritschl's Meinung sein kann, ist klar. Nie hat er einen solchen Gegensatz gedacht, geschweige denn ausgesprochen; derselbe ist ihm lediglich von seinen Gegnern unterstellt, die freilich, ehe sie einen solchen Vorwurf erheben, die Tragweite desselben bedenken sollten. Denn das ist ja klar und Ritschl weiß dies so gut wie seine Gegner, daß es den Tod aller Religion bedeutet, wenn die objektive Wahrheit der religiösen Vorstellungen ins Wanken kommt, daß der Mensch zu dem Gott, dessen Wirklichkeit er nicht mehr glaubt, auch nicht mehr betet, ihn nicht mehr fürchtet und ihm nicht mehr vertraut. Aber die Frage ist, wie denn wir jener objektiven Wahrheit gewiß werden können, und hier behauptet Ritschl, daß dies nur geschehen könne innerhalb der Erfahrung des in den Glaubensvorstellungen ausgedrückten Werts. Anders ausgedrückt: Die Heilsthatsachen erweisen sich als wirkliche Thatsachen nur dem, der ihre Heilsbedeutung in seinem Innern erfährt. Wer jener Erfahrung sein Inneres verschließt, für den gibt es kein Mittel, der Wirklichkeiten gewiß zu werden, die nur für die Erfahrung des Glaubens vorhanden sind. An dem Ausdruck „Werturteil" hängt es wahrlich nicht. Aber was Ritschl damit meint, ist eine Erkenntnis von prinzipieller Tragweite. Die Glaubensgewißheit ist nicht Resultat theoretischen Erkennens, sondern persönliche Ueberzeugung. Ihre Wahrheit kann nicht theoretisch erwiesen, sondern nur praktisch erlebt werden. In diesem Erlebnis aber wissen wir uns als Christen an die geschichtliche Gottesoffenbarung gebunden. Die persönliche Ueberzeugung, von der wir leben, ist die Wirkung des lebendigen Gottes selbst, der sie durch seine Offenbarung in uns weckt. Wenn man immer wieder sagt, das sei Feuerbachianismus oder komme auf solchen hinaus, so entspringt dieser Vorwurf lediglich aus dem ungegründeten Vorurteil, daß nur das theoretisch Erkennbare wirklich sei. Im Leben befolgt kein Mensch diesen Grundsatz. Auch die, welche ihn in der Theorie vertreten, richten sich doch in der Praxis nach der Regel, daß auch das praktisch Erlebbare Wirklichkeit, ja die wahre und höchste Wirklichkeit ist.

Wenn alle religiöse Erkenntnis, wie Kaftan mit Recht

bemerkt, Erkenntnis Gottes ist, so wird sich vor allem an Ritschls Begründung der Gottesidee zu zeigen haben, ob er seine Theorie des religiösen Erkennens rein durchzuführen vermocht hat. Nun ist sich Ritschl auch hier in den verschiedenen Auflagen seines Hauptwerks nicht durchaus gleich geblieben. Wir halten uns wiederum zunächst an die Darstellung der ersten Auflage. Ritschl knüpft hier an Kant's moralischen Beweis für das Dasein Gottes an, wie derselbe in der Kritik der Urteilskraft geführt wird. Die Absicht Kant's in diesem Beweis sei gewesen, den Gedanken Gottes, dessen Begriff und dessen Wirklichkeit der religiösen Überzeugung zum voraus feststehe, auch als wissenschaftlich nothwendigen Gedanken zu erweisen. Wenn man nämlich das Dasein vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen, welche ihr bestimmungsmäßiges Dasein und Thun als den Endzweck der Welt beurteilen, gesetzlich erklären wolle, so werde man mit Nothwendigkeit auf die Gottesidee als den einzig möglichen Erklärungsgrund geführt. An dieser Beweisführung rühmt Ritschl ein Doppeltes. Einmal werde hier die religiöse Gottesidee nicht verkürzt, wie im kosmologischen und teleologischen Beweis, welche die Gottesidee auf die Begriffe der ersten Ursache und des Weltzwecks reduzieren. Vielmehr sei der Begriff Gottes ausdrücklich als der des verständigen und moralischen Urhebers und Leiters der Welt anerkannt. Ferner sei der kantische Beweis nicht bloß eine Reflexion auf den Zusammenhang der religiösen Weltanschauung in sich; denn die Schätzung des sittlichen Handelns als Endzweck der Welt sei rein wissenschaftlich begründet und nicht von der religiösen Weltanschauung abhängig. Dagegen tadelt es Ritschl, daß Kant schließlich seinem Beweis doch bloß eine praktische Gültigkeit zugestehen wolle. Bei Kant erkläre sich dies teils aus einer falschen Scheidung der theoretischen und praktischen Vernunft, teils daraus, daß er trotz der Kritik der reinen Vernunft die Sinnenfälligkeit als das ausschließliche Merkmal der Wirklichkeit behandle und deßhalb den Begriff Gottes, dem dieses Merkmal naturgemäß fehlen muß, als theoretisch unvollziehbar betrachte. Dagegen stehe jene Einschränkung des kantischen Beweises im Widerspruch sowohl mit Kants sonstiger Beurteilung des sittlichen

Lebens, als auch mit der ursprünglichen Absicht, in welcher der Beweis unternommen wurde. Wenn nämlich die Bethätigung des sittlichen Willens als Realität zu gelten habe, so sei die Erkenntnis seiner Gesetze so gut theoretische Wissenschaft als die Erkenntnis der Naturgesetze. Und wenn der Gedanke Gottes als ein wissenschaftlich notwendiger erwiesen werden solle, so sei es ein Widerspruch, wenn schließlich nur eine praktische Notwendigkeit herauskomme[1]).

Ritschl unternimmt nun eine Korrektur des kantischen Beweises in der Richtung, daß er die Notwendigkeit der Gottesidee auch für das theoretische Erkennen zu erweisen sucht. Er bezeichnet es als ein allgemeines Gesetz des Geisteslebens, daß der Geist sich als Zweck, die Natur als Mittel betrachte. So verfährt der Geist ebensowohl im theoretischen Erkennen, wie im praktischen Verhalten. In beiden Beziehungen behandelt er die Natur als für ihn daseiend. Dies ist eine Thatsache, deren Gültigkeit auch die theoretische Wissenschaft anerkennen muß. Da nun aber die Natur ihren eigenen Gesetzen folgt, welche andere sind, als die des Geistes, so ergibt sich daraus die Aufgabe, ein Gesetz des Zusammenseins von Geist und Natur zu finden. Entweder nun kann das theoretische Erkennen auf die Lösung dieser Aufgabe verzichten oder es muß die christliche Gottesidee als Grund und Gesetz des Zusammenseins von Natur und Geist anerkennen. Im ersteren Falle würde das theoretische Erkennen auf den Abschluß seiner selbst verzichten und dadurch in Widerspruch mit sich selbst geraten, da der Antrieb zu jenem Abschluß in der Thatsache gegeben ist, daß schon im Naturerkennen die Natur als Mittel für den Geist behandelt wird. Daher bleibt nichts anderes übrig, als die christliche Gottesidee auch als wissenschaftliche gültige Wahrheit anzunehmen. Dieser Beweis ist nun nicht bloß eine Reflexion innerhalb der religiösen Weltanschauung; denn er stützt sich auf Daten, die außerhalb der religiösen Weltanschauung liegen, nämlich die Thatsache, daß der Geist im Erkennen und Wollen die Natur als Mittel für seine Zwecke behandelt. Da diese Thatsache

[1]) R. u. V. III, S. 186 ff., 1. Aufl.

auch von der theoretischen Wissenschaft anerkannt werden muß, so ist die darauf gegründete Annahme der Gottesidee „kein praktischer Glaube, sondern ein Akt theoretischer Erkenntnis. Dadurch wird die allgemeine Vernünftigkeit der Weltanschauung bewiesen, welche in der besonderen Religion, in dem Christenthum geltend gemacht wird. Dadurch wird auch die Theologie als Wissenschaft möglich[1]." Dagegen würde „die Verzichtleistung auf den systematischen Abschluß des theoretischen Erkennens die praktische Gültigkeit der religiösen Weltanschauung für den Geist zugestehen; hingegen würde jede wissenschaftliche Erkenntnis der Religion, also die Theologie, dadurch unmöglich gemacht werden"[2]).

Wer nun Ritschls Unterscheidung des theoretischen und religiösen Erkennens in der oben gegebenen Auslegung für zutreffend hält, wird gegen seine Begründung der Gottesidee ein zweifaches Bedenken erheben müssen. Wenn das theoretische Erkennen uninteressiert sein soll[3]), wie kann es dazu kommen, die Ansprüche des Geistes, die doch sein höchstes und tiefstes Interesse ausdrücken, zu bejahen? Und wenn umgekehrt das religiöse Erkennen persönliche Überzeugung sein soll, was kann es ihm frommen, seinen Inhalt auch vom theoretischen Erkennen legitimiert zu sehen? Bedeutet es nicht vielmehr eine empfindliche Schädigung des religiösen Lebens, wenn die Wahrheiten des Glaubens, deren der Geist in der innersten persönlichsten Glaubenserfahrung gewiß wird, auch vom profanen Welterkennen in Anspruch genommen werden? Jenes erste Bedenken bedarf indessen noch einer genaueren Erwägung. Ritschl wird nicht müde zu wiederholen, wenn die Bethätigung des moralischen Willens eine Realität sei, so müsse sie auch das theoretische Erkennen als solche gelten lassen. Aber hier täuscht ein doppelter Begriff von Realität. Wenn die theoretische Wissenschaft das sittliche Bewußtsein als Realität anerkennt, so meint sie seine psychologische Thatsächlichkeit, während Ritschl zugleich seine normative Geltung im Sinne hat.

---

[1]) R. u. V. III, S. 192, 1. Aufl.

[2]) R. u. V. III, S. 191, 1. Aufl.

[3]) Daß Ritschl auch bei dem theoretischen Erkennen begleitende Werturteile statuiert, kommt für die vorliegende Frage nicht in Betracht.

Mit jener Anerkennung der psychologischen Thatsächlichkeit kann zugleich das Urteil verbunden sein, daß die sittlichen Ideale Illusionen seien, während Ritschls Meinung ist, daß sie Wahrheit sind. Im letzteren Sinne besteht die Realität des Sittlichen nur für das praktische, nicht auch für das theoretische Erkennen. Damit fällt aber die ganze Voraussetzung dahin, auf welcher Ritschls Beweisführung sich aufbaut. Wir werden somit auf einen theoretischen Beweis für die Gültigkeit der Gottesidee überhaupt verzichten müssen und glauben damit dem Wesen sowohl des theoretischen als des religiösen Erkennens gerecht zu werden. Die Besorgnis aber, daß damit die Theologie als Wissenschaft aufhöre, darf uns nicht beunruhigen. Denn der wissenschaftliche Charakter der Theologie besteht nicht darin, daß sie vor einem gegen die religiösen Interessen neutralen Welterkennen sich legitimiert, sondern darin, daß sie eine Erkenntnismethode befolgt, welche sie nach der specifischen Eigenart ihres Erkenntnisobjekts gestaltet.

Nichtsdestoweniger ist es ein wahres und unveräußerliches Motiv, das in Ritschls Beweisführung zum Ausdruck kommt. Das Zusammensein von Geist und Natur ist in der That ein Problem, das dringend eine Lösung fordert. Als geistige Persönlichkeiten beurteilen wir uns selbst als Endzweck, die Natur als bloßes Mittel; als Naturwesen sind wir in eine Welt verflochten, welche um jene Ansprüche des Geistes sich nicht kümmert und sie nicht selten durchkreuzt. Dieser Widerstreit zweier Welten, der in der Erfahrung des Todes seinen höchsten Gipfel erreicht, müßte uns völlig unerträglich sein, wenn er nicht in der Annahme der Gottesidee seine Lösung fände. Im Glauben an den Gott, der die Welt als Mittel für den Endzweck des Gottesreichs erschaffen hat, sind wir der Herrschaft des Geistes über die Natur gewiß. Nur ist diese Lösung des Widerstreits nicht eine theoretische, sondern eine praktische, wie schon der Widerstreit selbst eben nicht vom theoretischen Erkennen als unerträglich empfunden wird, für das er vielmehr gar nicht vorhanden ist, sondern von der lebendigen Persönlichkeit, deren einheitliches Leben zerrissen würde, wenn sie gleichzeitig in zwei einander widerstreitenden Welten

leben müßte. Die Einheit der Weltanschauung ist also freilich eine unveräußerliche Notwendigkeit; aber diese Notwendigkeit ist eine praktische; sie besteht für die lebendige Person, die den Dualismus der Weltstellung nicht ertragen kann. Auch das ist ein wahrer und folgenreicher Gedanke Ritschls, daß schon im Naturerkennen die Natur als für den Geist daseiend behandelt wird. Denn alles Naturerkennen ist von der bewußten oder unbewußten Voraussetzung beherrscht, daß die Natur zusammenhängend erklärbar und dadurch für uns erkennbar sei. Selbstverständlich ist diese Voraussetzung nicht; es könnte sein, daß die Beobachtung eine solche Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Wahrnehmungen feststellte, daß alle Versuche, das Mannigfaltige einheitlich zu ordnen, scheitern müßten; wir hätten dann nicht eine geordnete, zusammenhängende Erfahrung, sondern ein buntes, regelloses Chaos. Gleichwohl halten wir an der Voraussetzung fest, daß die Natur nicht endgültig unseren Bemühungen den Erfolg versagen werde, und daß, wo unser Erkenntnisstreben bis jetzt erfolglos war, nur die Unvollkommenheit unserer Versuche, nicht die Unbegreiflichkeit der Natur die Ursache sein könne. Aus der Erfahrung ist diese Voraussetzung gleichfalls nicht geschöpft; denn sie greift über die Erfahrung hinaus und bleibt auch da in Geltung, wo ihr die Erfahrung vorläufig widerspricht. Vielmehr ist dieselbe praktisch bedingt; sie entspringt dem Glauben des fühlenden und wollenden Menschen, daß die Welt, in der er leben muß, auch für ihn erkennbar sein müsse, weil er sonst nicht in ihr leben könnte. Wenn wir diesen Glauben zu rechtfertigen suchen, so werden wir auch auf diesem Wege notwendig zur religiösen Weltanschauung geführt, welche allein die Gewähr dafür bieten kann, daß die Natur für den Geist da ist. So hängt auch das Naturerkennen mit der religiösen Weltanschauung zusammen; aber dieser Zusammenhang läßt sich nicht theoretisch beweisen, da die Voraussetzung des Naturerkennens, durch welche der Zusammenhang vermittelt ist, selbst schon praktischer Art ist. Indem dagegen Ritschl die religiöse Gottesidee auch für das theoretische Erkennen in Anspruch nimmt, hat er einem an sich richtigen Gedanken eine Wendung gegeben, welche mit seiner eigenen Unter-

scheidung des theoretischen und religiösen Erkennens nicht im Einklang steht.

Obwohl nun Ritschl diese Unterscheidung bereits in der II. Auflage vorgetragen hat, hat er doch die Konsequenz, die sich daraus für die Begründung der Gottesidee ergeben würde, in dieser Auflage noch nicht gezogen. Vielmehr ist die Darstellung der II. Auflage noch im wesentlichen dieselbe, wie diejenigen der ersten. Auch sie gipfelt noch in dem Satze: „Diese Annahme der Gottesidee ist kein praktischer Glaube, sondern ein Akt theoretischer Erkenntnis. Dadurch wird die Vernunftgemäßheit der Weltanschauung des Christentums bewiesen. Unter dieser Bedingung ist die genaue, deutliche und vollständige Darstellung derselben in jeder Beziehung eine Wissenschaft[1]." Dagegen ist in der III. Auflage dieser entscheidende Schlußsatz gestrichen und durch den entgegengesetzt lautenden ersetzt: „Diese Annahme der Gottesidee ist, wie Kant bemerkt, praktischer Glaube und nicht ein Akt theoretischer Erkenntnis. Wenn also hiedurch die Vernunftgemäßheit des Christentums erwiesen wird, wird dabei doch vorbehalten, daß die Erkenntnis Gottes in einer vom theoretischen Welterkennen verschiedenen Art von Urteil verläuft[2]." Damit hat Ritschl die richtige Einsicht in die Aufgabe und Begrenzung eines Beweises für die Notwendigkeit der Gottesidee ausgesprochen; er hat damit zugleich die Kritik bestätigt, welche oben an der Beweisführung der ersten Auflage geübt wurde. Dagegen hat er es unterlassen, die Darstellung der III. Auflage entsprechend der neu gewonnenen richtigen Erkenntnis zu gestalten; vielmehr wird auch hier, wie in den früheren Auflagen, die Einschränkung des kantischen Beweises auf bloß praktische Gültigkeit getadelt und die Anerkennung der sittlichen Realitäten auch für das theoretische Erkennen in Anspruch genommen, so daß man notwendig auf denselben Ausgang der Beweisführung, wie in den früheren Auflagen, gefaßt ist, bis dieselbe plötzlich in der Richtung umbiegt, welche der oben angeführte Satz bezeichnet. Es kommt dadurch

---

[1]) R. u. V. III, S. 209 f., 2. Aufl.

[2]) R. u. V. III, S. 214, 3. Aufl.

eine Unebenheit in die Darstellung der III. Auflage herein, durch welche diese an Einheitlichkeit und Geschlossenheit hinter der ersten zurücksteht.

Auch die Art, wie Ritschl den Begriff der Persönlichkeit Gottes verteidigt, zeigt eine Wertschätzung des theoretischen Erkennens, welche mit der kritischen Einsicht in dem Unterschied des theoretischen und religiösen Erkennens nicht im Einklang steht. Ritschl geht von dem bekannten Einwande aus, den Strauß gegen den Begriff eines persönlichen Gottes erhoben hat: „Persönlichkeit ist sich zusammenfassende Selbstheit gegen Anderes, welches sie damit von sich abtrennt; Absolutheit dagegen ist das Umfassende, Unbeschränkte, das nichts als eben nur jene im Begriff der Persönlichkeit liegende Ausschließlichkeit von sich ausschließt". Die hier maßgebende Vorstellung des Absoluten sei diejenige des Raums, mit der freilich die Vorstellung der Persönlichkeit nicht verknüpft werden könne. Diese selbst aber sei nur unvollständig definiert, wenn sie auf das Merkmal der Unterscheidung alles Uebrigen von sich selbst beschränkt werde. Diese Unterscheidung sei nur die Voraussetzung, unter der die menschliche Persönlichkeit alles Mögliche in sich befaßt. Wer so in sich verschlossen bleiben könnte, daß er sich immer nur gegen alles Andere zusammenfaßte, der würde überhaupt gar nicht zum geistigen Leben, wie es im Begriff der Persönlichkeit ausgedrückt ist, kommen. Umgekehrt scheint uns das Prädikat der Persönlichkeit auf einen Menschen umso mehr Anwendung zu finden, je aufgeschlossener er für alle Beziehungen der Welt und für alle Interessen der Menschen, je vielseitiger er in der Gestaltung der Verhältnisse und in der Einwirkung auf die Personen sich zeigt. Eben an diese Beobachtung knüpft sich nun die Denkbarkeit der göttlichen Persönlichkeit. Denn wenn auch unsere Persönlichkeit in ihrer Entwicklung und Betätigung an die Wechselwirkung mit der umgebenden Außenwelt gebunden ist, so erscheint darin nur die Beschränktheit der menschlichen Persönlichkeit, aber nicht eine allgemeine Bedingung der Persönlichkeit überhaupt. Vielmehr ist gerade im Vergleich mit den Hemmungen, denen die menschliche Persönlichkeit in ihrem Zusammensein mit der Welt unterliegt,

eine göttliche Persönlichkeit ohne Widerspruch denkbar. „Als die Ursache alles desjenigen, was wird, wird Gott nur durch solche Reize affiziert, mit welchen er seine Geschöpfe ausstattet und welche er als die Wirkungen seines eigenen Willens durchschaut. Nichts, was auf den göttlichen Geist einwirkt, ist ihm ursprünglich fremd, und nichts braucht er sich erst anzueignen, um selbständig zu sein; vielmehr ist alles, was die Welt für ihn bedeutet, im Grunde ein Ausdruck seiner eigenen Selbstbethätigung; und was von der Bewegung der Dinge auf ihn zurückwirkt, kennt er als den Kreislauf der nur durch ihn selbst möglichen Wirklichkeit. Indem er alles, was wird, in der Einheit seines Urteils und der Einheit seiner Absicht zusammenfaßt, ist er ewig, und es ist kein Bruch in diesem Sein und diesem Bewußtsein denkbar, da kein Eindruck von Dingen oder von Vorstellungen vorkommen kann, welcher nicht zum Voraus in die Einheit des Erkennens und des Wollens aufgenommen wäre" [1]). Ist nun mit dieser scharfsinnigen Construktion wirklich der Beweis erbracht, daß die beiden Begriffe der alles bedingenden Ursache und der Persönlichkeit widerspruchslos zusammengehen? Alles was wird, soll zum Voraus in die Einheit des göttlichen Erkennens und Wollens aufgenommen sein. Heißt das, daß das Geschehende, nachdem es zuvor von Gott erkannt und gewollt ist, hernach in der Wirklichkeit ausgeführt wird? Aber das wäre ja nur die Wirkungsweise endlicher Wesen, welche dadurch bedingt ist, daß bei allen unseren Zwecksetzungen der Widerstand einer von uns unabhängigen Außenwelt zu überwinden ist. Ein göttliches Wirken müßten wir uns notwendig anders denken. Entschluß und Ausführung, Wollen und Vollbringen müßten hier zusammenfallen. Aber ist das überhaupt noch ein vollziehbarer Gedanke? Hat es noch einen vernünftigen Sinn von einem Wollen zu reden, wenn aller Unterschied der Zwecksetzung in Gedanken und der Ausführung in der Wirklichkeit aufgehoben ist, wenn Begehren, Entschließen, Ausführen, alle in eins zusammenfließen? Und wenn der Weltlauf, der freilich für uns endliche Wesen in eine Reihe zeitlich getrennter Ereignisse sich auseinanderlegt, für

[1]) R. u. V. III, S. 224 f., 3. Aufl.

Gott nur ein einziger Akt ist, in dem alle Unterschiede verschwinden, woher nehmen wir dann noch das Recht, von einer „Bewegung der Dinge, die auf Gott selbst zurückwirkt" von einem „Kreislauf, der nur durch ihn selbst möglichen Wirklichkeit" von „Reizen", durch die Gott affiziert werde, zu reden? Ist dann nicht alles bewegungslose Ruhe, unterschiedslose Einheit? So werden wir in unauflösliche Widersprüche verwickelt, sobald wir den Versuch wagen, unsere endlichen Kategorien auf das Wirken eines unendlichen Wesens zu übertragen. Weist dies nicht darauf hin, daß die ganze Problemstellung eine falsche ist? Wenn man die Begriffe der Persönlichkeit und der „Ursache alles desjenigen, was wird" zusammendenken will, so hat dies den Sinn, daß eine theoretische Einsicht in die Daseinsform und Wirkungsweise Gottes erstrebt wird. Eine solche Einsicht ist uns aber notwendig versagt. Wenn wir gleichwohl nicht umhin können, in der religiösen und theologischen Sprache jene Kategorieen auf Gott anzuwenden und von einem göttlichen Wissen, Wollen u. s. w., von einer göttlichen Persönlichkeit zu reden, so ist dies unbedenklich, sobald wir den Sinn jener Bezeichnungen uns klar machen. Sie wollen das, was wir im Glauben an Christus als unzweifelhafte Wirklichkeit erfahren, auf einen solchen Ausdruck bringen, der uns selbst die immer erneute Erfahrung erleichtert und zugleich zur Verständigung mit andern dienlich ist. Dagegen wäre es irrig zu meinen, daß mit jenen Bezeichnungen eine theoretische Einsicht in die Subsistenz- und Wirkungsweise Gottes erreicht oder auch nur erstrebt werde[1]).

III.

Aus der bisherigen Darstellung ergibt sich, daß Ritschl in den Fragen der Erkenntnistheorie nicht zu einem abschließenden Ergebnis gelangt ist. Die Bedeutung seiner Theologie liegt auch nach einer anderen Richtung. Was Ritschl den Dank vieler erworben hat, das ist die energische Vertretung der geschichtlichen Gottesoffenbarung in der Person Jesu von Nazaret. Darauf ist er aber nicht durch erkenntnistheoretische Reflexionen geführt worden,

---

[1]) Vergl. hiezu Reischle, in dieser Zeitschrift I, S. 287—366.

sondern einerseits durch geschichtliche Forschungen, insbesondere das Studium Luthers, andererseits durch den in der Biographie bezeugten fortdauernden und nachhaltigen Eindruck des neutestamentlichen Christusbildes. Daß Ritschl von hier aus auf das erkenntniskritische Problem und speziell auf den kantischen Lösungsversuch geführt wurde, ist darum nicht zufällig, sondern in der Sache begründet. Der seiner selbst gewisse Glaube enthält nun auch den Trieb einerseits durch Begrenzung des Welterkennens sich gegen die Einwürfe derselben sicher zu stellen, andererseits aber innerhalb seiner Grenzen dem Welterkennen seine volle Freiheit zu lassen. Diesem doppelten Trieb kommt Kants Unterscheidung des theoretischen und praktischen Erkennens entgegen und insofern ist es nicht zufällig, daß Ritschl gerade der kantischen Erkenntnislehre sich zuwandte. Aber den Ausgangspunkt bilden die erkenntniskritischen Erwägungen nicht und daraus erklärt es sich, daß, was Ritschl in dieser Beziehung bietet, den Eindruck des Unfertigen und Unvollkommenen zurückläßt. Was sich an Ritschl beobachten läßt, wird sich auch an anderen hervorragenden Vertretern der christlichen Weltanschauung bewähren. Denken wir an den Größten unter allen, an Luther! Schon der bloße Gedanke, daß der große Reformator durch formale Erwägungen der Erkenntnistheorie auf seine bahnbrechenden Glaubensgedanken geführt worden sei, will uns fast wie eine Versündigung am Geiste Luthers erscheinen. In der Not des Gewissens, im Ringen nach Frieden hat er die Erfahrung gemacht, aus welcher ihm die Erkenntnis herauswuchs, daß wir Gott nirgends haben können, als in Christus und seinem Evangelium. Daß er von hier aus auch seine Gedanken über die Weise der Glaubenserkenntnis sich gemacht hat, ist bekannt und bei einem Manne wie Luther selbstverständlich. Aber wie untergeordnet die Bedeutung war, welche solche formale Erwägungen für sein theologisches Denken hatten, erhellt aus der Thatsache, daß Luther immer wieder auch die scholastische Erkenntnismethode mit Virtuosität zu handhaben wußte. Diese Beobachtung von der verhältnismäßig untergeordneten Bedeutung der erkenntnistheoretischen Frageu, die sich für eine Reihe hervorragender Theologen nachweisen ließe, legt die allgemeine

Frage nahe, wie denn abgesehen von dem subjektiven Entwicklungsgang dieses oder jenes Theologen die objektive Bedeutung der Erkenntnistheorie für die Theologie zu bestimmen ist.

Was zunächst die philosophische Erkenntnislehre betrifft, so ist ihr Gebrauch in der Theologie teils ein bloß formaler, teils ein rein negativer. Sofern dieselbe nämlich die allgemeinen Formen fixiert, in denen alles Erkennen verläuft, behauptet sie selbstverständlich auch für die Theologie ihre Geltung. In dieser Beziehung hat Ritschl ganz das Richtige getroffen, wenn er der Metaphysik oder Erkenntnistheorie die Aufgabe zuweist, den Begriff des Dings zu fixieren und dann erklärt: „als wissenschaftlicher Mann ist jeder Theolog genötigt oder verpflichtet, nach einer bestimmten Theorie der Erkenntnis zu verfahren, deren er sich bewußt sein und deren Recht er nachweisen muß“[1]). Es ist aber klar, daß dieser Gebrauch der Erkenntnistheorie in der Theologie ein rein formaler ist. Es wäre falsch, wenn man daraus den Vorwurf ableiten wollte, daß hier die Theologie in Abhängigkeit vom weltlichen Wissen gerate. Denn ihre Selbständigkeit und Freiheit hat die Theologie nicht vermöge einer dem allgemein menschlichen Bewußtsein entgegengesetzter Bewußtseinsform, sondern vermöge des eigentümlichen und einzigartigen Inhalts, der ihr in der geschichtlichen Gottesoffenbarung gegeben ist. Allerdings hat nun die Darstellung der Ritschl'schen Erkenntnislehre gezeigt[2]), daß der rein formalen Bestimmung der Erkenntnisobjekte doch zugleich auch eine kritische Bedeutung zukommt, sofern sie gegen eine falsche Erkenntnismethode gekehrt wird, wie sie in der platonischen Deutung des Dings und ihrer Anwendung auf die christliche Gotteslehre vorliegt. Ich vermag aber auch darin keine wirkliche Abhängigkeit der Theologie vom weltlichen Wissen zu erkennen. Denn es handelt sich um die rein negative Aufgabe, falsche Vorstellungen, welche von einem fremden Boden in die Theologie eingedrungen sind, abzuwehren, nicht um die positive Begründung der Glaubensgewißheit selbst. Diese bedarf ganz

---

[1]) Theol. u. Met., S. 38, 1. Aufl.

[2]) S. o. S. 99 f.

anderer Mittel, als die rein formale Erkenntnislehre sie an die Hand gibt.

Weiterhin hat die philosophische Erkenntnislehre die Frage nach der Geltung und der Tragweite der theoretischen Wissenschaft zu beantworten. Dies bildet den kritischen Teil ihrer Aufgabe, den der Theologe gleichfalls nicht ignoriren kann. Gegenüber dem Widerspruch, der von seiten der Naturwissenschaft gegen den Glauben erhoben wird, muß der Theologe zeigen können, daß der Naturforscher mit einer solchen Polemik in der Irre geht. Das kann er nur leisten, wenn er eine kritische Einsicht in die Methode des Naturerkennens besitzt, die ihn zu dem Nachweis befähigt, daß auf dem Boden des Naturerkennens das ganze Problem des Glaubens gar nicht vorhanden ist und demgemäß der Naturforscher gleich sehr über die seiner Wissenschaft gezogene Grenze hinausgeht, wenn er den Glauben beweisen, wie wenn er denselben bestreiten will, sofern er beidemal von dem Boden der exakten Forschung hinübertritt auf den ganz anders gearteten Boden der Weltanschauung. Es leuchtet aber wiederum ein, daß auch dieser Gebrauch einer philosophischen Erkenntnislehre, dessen der Theologe bedarf, ein rein negativer ist. Es gilt die Einwürfe abzuwehren, welche von einer irregeleiteten Naturforschung erhoben werden. Den positiven Beweis für die Wahrheit des christlichen Glaubens kann die Theologie immer nur dadurch führen, daß sie diejenigen Gründe der Glaubensgewißheit aufzeigt, welche im Glauben selbst gelegen sind.

Was sodann die Theorie des religiösen Erkennens betrifft, so wäre es irrig zu meinen, daß der theologische Forscher zunächst eine solche Theorie zu entwerfen und mit einer solchen ausgerüstet an die Lösung der theologischen Probleme und die Fixierung der theologischen Objekte heranzutreten hätte. Das richtige Verhältnis ist vielmehr das umgekehrte, daß der Theologe zuerst von dem Gegenstand, welcher den unmittelbaren Grund seines Glaubens bildet, ergriffen wird und von hier aus eine diesem Gegenstand entsprechende Erkenntnismethode zu gewinnen sucht. Der centrale Gegenstand und der unveräußerliche Grund unseres Glaubens ist die geschichtliche Person Jesu Christi. Er

tritt uns entgegen als der Vertreter des sittlichen Ideals, mit dem er persönlich eins ist. Er stößt uns aber nicht durch das Gefühl des Abstandes, der uns von ihm trennt, von sich zurück, sondern indem er dieses Gefühl in uns weckt und uns dadurch erst in die Tiefe der sittlichen Not hineinführt, will er uns zugleich durch seine verzeihende Liebe zu sich emporheben und in die Stellung von Kindern Gottes und Gliedern des sittlichen Gottesreichs einführen, in dem wir eines unvergänglichen Lebens in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit gewiß werden. Was hat nun unser theoretisches Erkennen mit einem solchen Glaubensinhalt zu thun? Was bedeutet für ein unintereſſiertes Erkennen das sittliche Ideal, die sittliche Noth, Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit? Wenn das der Inhalt unseres Glaubens ist, kann er nur von einem Erkennen erfaßt werden, das gefühls- und willensmäßig bedingt ist. Das praktische Erkennungs o b j e k t fordert auch eine praktische Erkenntnis a r t. Weit entfernt also, den Glaubensinhalt nach einer zum voraus feststehenden Erkenntnismethode zurechtzumachen, dürfen die Vertreter der „praktischen Vernunft“ in der Theologie vielmehr behaupten, daß ihnen der Glaubensinhalt das logische prius, die Erkenntnismethode dagegen das Abgeleitete, Sekundäre ist. Die ganze Scheidung von theoretischem und religiösem Erkennen erwächst überhaupt erst aus der Vertiefung in die Objekte beider, die Natur einerseits, die göttliche Offenbarung andererseits. So wenig ist der Vorwurf, daß jene Scheidung, weil erkenntnistheoretisch, also philosophisch, die Theologie in der Abhängigkeit von der Philosophie erhalte, berechtigt, daß dieselbe vielmehr das spezifische Objekt der Theologie, den Glauben an die Offenbarung, schon voraussetzt.

Viel eher könnte man die umgekehrte Frage erheben, was denn bei einer solchen Sachlage die Theorie des religiösen Erkennens überhaupt noch für einen Wert habe? Höchstens für den peinlichen Systematiker könne es von Interesse sein, nachdem er sein Glaubenssystem entworfen, auch noch der Vollständigkeit halber die subjektiven Funktionen der Glaubenserkenntnis zu untersuchen. Dagegen könne eine sachliche Bedeutung einem solchem Versuche nicht beigelegt werden. In Wahrheit ist auch dieser Einwurf nicht zutref-

fend. Eine genaue Einsicht in die Methode des religiösen Erkennens hat unter allen Umständen ihren Wert. Kann dieselbe auch keinen positiven Erkenntniswert für sich in Anspruch nehmen, so ist sie doch um ihres kritischen Werts willen unentbehrlich. Sie ist die beständige kritische Erinnerung, daß die Wahrheiten des Glaubens eben für die persönliche Ueberzeugung ihre Geltung behaupten und niemals als Ergebnisse eines unintereſſierten Welterkennens in Betracht kommen können.

Die nachfolgenden Beispiele mögen das Gesagte illustrieren. In jeder christlichen Dogmatik hat immer auch eine Lehre von der Schöpfung ihren Platz. Die Gewißheit, die wir aus der Offenbarung in Christo schöpfen, daß Gott die Welt auf den Endzweck des Reiches Gottes hin lenkt, führt auch zu dem Urteil, daß Gott die Welt erschaffen hat. Aber nichts wäre verwirrender, als nun mit der Naturwissenschaft um die Weltschöpfung zu rechten. Die Naturwissenschaft muß das Dasein der Welt voraussetzen; die Frage nach deren Ursprung ist für sie gar nicht vorhanden; sie kann eine göttliche Weltschöpfung weder behaupten noch leugnen. Wenn gleichwohl die Naturwissenschaft diese Lehre thatsächlich oft bestritten hat, so hat sie ihre Competenz überschritten, weil ihr über Fragen des Glaubens überhaupt kein Urteil zusteht; sie war aber im Recht gegenüber einer Theologie, welche selbst den Glaubensgedanken einer göttlichen Weltschöpfung zum Objekt des Naturerkennens gemacht hat. Ein solches Verfahren innerhalb der Theologie entspringt immer aus der mangelnden Einsicht in die Geltung, welche der Glaubenserkenntnis zukommt und die Grenzen, die ihr damit gezogen sind. — Wie mit der Weltschöpfung, steht es auch mit der Welterhaltung. Daß Gott die Welt erhält ist uns als Christen so gewiß, als das andere daß er sie erschaffen hat. Aber verfehlt wäre es, wenn man nun versuchen wollte, den Glaubensgedanken von der göttlichen Welterhaltung durch eine scholastische Theorie über das Verhältnis Gottes als der causa prima zu den causae secundae aufzuhellen. In Wahrheit könnte jener Gedanke dadurch nur getrübt werden. Denn die Einsicht in die Art, wie Gott zur Welterhaltung wirksam ist, liegt jenseits der Grenzen der Glaubenserkenntnis. — Dieselbe

Bewandtnis hat es auch mit dem christlichen Vorsehungsglauben. Seinen klassischen Ausdruck hat derselbe im Wort des Apostels gefunden, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen und weder Tod noch Leben uns scheiden kann von der Liebe Gottes in Christo Jesu, unserem Herrn. Wie dürftig sind gegenüber dieser kühnen Glaubenszuversicht die vernünftigen Reflexionen, welche zum theologischen Beweis für das Dasein Gottes geführt haben! Hier schließt man von der Zweckmäßigkeit der Dinge und Vorgänge in der Welt auf einen weisen und intelligenten Urheber der Welt. Den eigentlichen Nerv des Beweises bildet die Voraussetzung, daß überall in der Welt eine weise Zweckmäßigkeit sich beobachten lasse; würde dagegen gezeigt, daß für die empirische Betrachtung der Welt auch vieles höchst zwecklos und zweckwidrig ist, so fiele die ganze Beweisführung dahin. Mit dem Vorsehungsglauben des Christen verhält es sich gerade umgekehrt. Der Christ kann auch in solchen Ereignissen, welche der natürlichen Betrachtung zweckwidrig erscheinen müssen, doch das Walten seines Gottes sehen, der auch durch das scheinbar Zweckwidrige seine Seligkeit schafft. Denn sein Ausgangspunkt ist nicht die Reflexion über die Zweckmäßigkeit oder Zweckwidrigkeit der Dinge dieser Welt, sondern die Gewißheit der allmächtigen Liebe Gottes, welche alles so geordnet hat, daß es ihm zum Besten dienen muß. Dieser Glaube hat nicht das Bedürfnis, das göttliche Walten in allen Einzelheiten des Weltgeschehens nachzuweisen; er weiß, daß die Mittel, deren sich Gott bedient, ihm vielfach verborgen sind; nur der Endzweck, dem alles dienen muß, ist ihm zweifellos gewiß. Der Unterschied dieses christlichen Vorsehungsglaubens und der vernünftigen teleologischen Weltbetrachtung liegt auf der Hand[1]). Wenn man nichtsdestoweniger immer wieder versucht, mit den Mitteln dieser Weltbetrachtung jenen Glaubensgedanken zu stützen, so ist dies nur möglich, wenn man die Grenzen der Glaubenserkenntnis übersieht und die Geltung, welche jener Gedanke für den Glauben behauptet, auch auf das Welterkennen bezieht.

Auf allen diesen Punkten hat Ritschl die Linie der Glaubens-

---

[1]) Vergl. hiezu Kaftan, Wahrh. der chr. Rel., S. 60.

erkenntnis aufs genaueste eingehalten. Was die christliche Theologie über Schöpfung und Erhaltung zu sagen hat, ist in knappster Form in den folgenden Sätzen Ritschls enthalten: „Der Gedanke der Erschaffung der Welt durch Gott liegt über alle Beobachtung und gewöhnliche Erfahrung hinaus, also auch über die hieran gebundenen Formen wissenschaftlicher Erkenntnis"[1]. „Der wissenschaftlichen Erklärung der Natur steht der Gedanke von Gott überhaupt nicht zur Verfügung, und sie würde gegen dessen Bedeutung verstoßen, wenn sie ihn unter dem Begriff der Ursache den durch Beobachtung verständlichen Natururſachen gleich machte"[2]. „Die religiöse Anerkennung der Allmacht und Allgegenwart Gottes, welche darin eingeschlossen ist, daß die Welt durch den Willen Gottes geschaffen und in ihrer Art erhalten wird, hat nicht den Sinn, den Bestand der Naturdinge im Ganzen oder in Gruppen zu erklären, sondern immer den Sinn, daß die Fürsorge und Gnadengegenwart Gottes für die frommen Menschen deßwegen gewiß ist, weil der weltschaffende und -erhaltende Wille Gottes auf das Beste der Menschen gerichtet ist"[2]. In diesen Sätzen kommt auch schon der Glaube an die väterliche Vorsehung Gottes zum Ausdruck, ohne den die Gedanken der Schöpfung und Erhaltung überhaupt nicht gedacht werden können. Denn das Heil der Menschen ist das Ziel, auf das hin Gott die Welt erschaffen hat und erhält, und nur von jenem Ziel aus wird uns auch das Mittel der Erschaffung und Erhaltung verständlich und gewiß. Wenn aber Ritschl den Vorsehungsglauben selbst aus dem christlichen Versöhnungsglauben ableitet, so hat er denselben damit so deutlich als möglich gegen die im teleologischen Gottesbeweis enthaltene vernünftige Weltbetrachtung abgegrenzt. Daran bewährt sich, daß Ritschl die Grundsätze seiner Erkenntnislehre, auch wenn er sie nicht zur reinlichen und abschließenden Darstellung gebracht hat, doch in praxi in mustergiltiger Weise durchzuführen vermocht hat. Daß Ritschl in der Lehre von Gott mit der theoretischen Rechtfertigung des Gedankens der Persönlichkeit die

---

[1] Unterricht in der christlichen Religion. 3. Aufl., S. 10.

[2] a. a. O., S. 13.

Grenzen überschreitet, die dem religiösen Erkennen gezogen sind, ist schon oben gezeigt worden. Dagegen ist die christliche Lehre von der Trinität in den folgenden Sätzen in korrekter Weise formuliert: „Das Christentum behauptet von sich die vollkommene Erkenntnis Gottes, indem seine Gemeinde von Jesus Christus sich ableitet, der als Gottes Sohn sich die vollkommene Erkenntnis seines Vaters zuschreibt, und indem sie ihre Erkenntnis Gottes aus demselben Geiste Gottes ableitet, in welchem Gott selbst sich erkennt. Diese Bedingungen des Bestandes der christlichen Religion sind angedeutet, indem wir getauft werden auf den Namen Gottes als des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes"[1]). Damit ist die Richtung bezeichnet, in welcher die christliche Trinitätslehre sich zu bewegen hat. Sie ist die Ausführung des Satzes, daß wir Gott nicht anders zu haben vermögen, als durch Christum im h. Geist. Wenn man dagegen versucht, das gegenseitige Verhältnis der bezeichneten Größen nach seiten ihrer Existenzform sich verständlich zu machen, so wird die Grenze überschritten, welche das religiöse Erkennen selbst sich zieht.

Indem so die Theorie des religiösen Erkennens dem Theologen zur beständigen Erinnerung dient, daß die Gedanken, die aus dem Glauben entwickelt werden, auch nur für den Glauben Geltung haben, dient sie zugleich als kritischer Maßstab zur Beurteilung derjenigen Vorstellungen, welche in der hergebrachten Dogmatik in den Glaubensinhalt eingerechnet und als Glaubensgedanken behauptet werden. Als einen unveräußerlichen Glaubensgedanken darf man es behaupten, daß wir als Glieder des Gottesreichs in der Gemeinschaft mit Christus und den vollendeten Geistern des Gottesreichs persönlich fortleben werden. Darf man aber mit gleicher Sicherheit behaupten, daß eine leibliche Auferstehung unsere Existenzform im Jenseits bestimmen werde? Es ist eine oft gehörte Behauptung, der Unterschied zwischen der heidnischen und christlichen Zukunftshoffnung sei der, daß man dort nur ein Fortleben der Seele, hier aber auch eine Auferstehung des Leibes glaube. Die Oberflächlichkeit einer solchen Behauptung

---

[1]) a. a. O., S. 1.

liegt auf der Hand. Der Abstand der heidnischen Zukunftshoffnung von der christlichen ist genau so groß, als der Abstand des heidnischen Lebensideals vom christlichen. Was aber den Gedanken des Auferstehungsleibs betrifft, dessen Auftreten beim Apostel Paulus geschichtlich zu verstehen ist, so mag es vielen ein Bedürfnis sein, sich das jenseitige Dasein in dieser Form zu veranschaulichen. Aber als notwendigen Glaubensgedanken soll man denselben nicht behaupten. Denn der Glaube hängt an der Gewißheit, daß das persönliche Leben, das wir durch Christum gewinnen, nicht dem Tod zum Raube wird. Dagegen liegt eine bestimmte Vorstellung von der Existenzform des künftigen Lebens jenseits der Grenzen, die der Glaubenserkenntnis gezogen sind. Eine Erkenntnistheorie fürs Jenseits besitzen wir nicht.

Die hergebrachte Dogmatik würde noch genug Beispiele bieten, an denen sich zeigen ließe, wie die kritische Kraft der Glaubenserkenntnis gegen traditionelle Vorstellungen sich kehrt. Es sei nur zum Schluß dasjenige genannt, das wohl als das signifikanteste gelten kann. Ich meine die von Ritschl so energisch in Angriff genommene Aufgabe, den religiösen Glauben an Christus loszulösen von der Verbindung mit den Gedanken der hellenischen Religionsphilosophie, wie sie im Begriff der Homousie zum klassischen Ausdruck gekommen ist. Die geschichtliche Notwendigkeit jener Verbindung steht außer Frage; aber nachdem sie ihre Mission erfüllt hat, die Glaubensgedanken des Evangeliums in die griechisch-römische Kulturwelt einzuführen, sollte man sich von der Meinung losmachen, als sei der Bund zwischen Hellenismus und Christentum für alle Zeiten gestiftet worden. Gerade der Glaube ist es, welcher auf Lösung des Bundes dringt; denn die sittlichen Güter der Sündenvergebung, der Gotteskindschaft, des ewigen Lebens, die uns im Glauben an Jesus gewiß werden, sind etwas total anderes, als die Vergottung der Menschennatur, welche die Väter des Nicänums in der Menschwerdung des λόγος ὁμοούσιος verbürgt sahen.

Zur Geschichte der Entstehung des Apostolischen Symbolums.

Von

A. Harnack.

---

1. Hat der erste Artikel des römischen Symbols ursprünglich gelautet: πιστεύω εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα?

In seiner Abhandlung „Das apostolische Symbolum" (Erlangen 1893) hat Zahn die Hypothese aufgestellt, der erste Artikel des Symbols habe ursprünglich gelautet: πιστεύω εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα. Diese Hypothese hat sofort den Beifall von Hausleiter[1]), Jülicher[2]) und Loofs[3]) gefunden. Sie scheint also

---

[1]) „Zur Vorgeschichte d. apost. Glaubensbekenntnisses" (München 1893) S. 15: „Th. Zahn hat in überzeugender Weise den Beweis dafür geliefert, daß die älteste, uns erreichbare Gestalt des 1. Artikels gelautet hat: πιστεύω εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα.

[2]) „Christliche Welt" 1893, Nr. 11, Col. 249: „Ich kann dieser These Zahn's nur beipflichten. Darnach hätte der 1. Art. gelautet: „Ich glaube an einen Gott, den Allgewaltigen; auch das Wort „Vater" für später zu halten, ist wenigstens das Wahrscheinlichere. Die Schwierigkeiten, die diese Betonung der Einheit oder Einzigkeit Gottes im Kampf mit den Monarchianern bereitete, veranlaßte die Ausmerzung; auch der Zusatz „Vater" erklärt sich aus den Interessen der Ausbildung des Trinitätsdogmas. Für die Alterthümlichkeit des „einen" Gottes spricht alles; ein energischer Protest gegen jeden Polytheismus war anfangs fast unentbehrlich. Die orientalischen Kirchen haben dies „einen" oder „einzigen" auch fast alle beibehalten, die römische Recension von etwa 210 hat dort eben keinen Eingang mehr gefunden."

[3]) Leitfaden d. Dogmengesch. (3. Aufl.), S. 61: „Zahn's Hypothese ist m. E. die besser begründete" (verglichen mit den von Kattenbusch und mir vorgetragenen Ansichten).

gesichert zu sein. Wäre sie das, so wäre sie als das wichtigste kritische Ergebniß der im letzten Jahre über die Entstehung des Symbols geführten Verhandlungen zu bezeichnen. Sie nachzuprüfen ist daher wohl der Mühe werth. Es wird sich dabei zeigen, daß zur Zeit ein Einverständniß über die methodischen Grundsätze, die die Untersuchungen über die Entstehungsgeschichte des römischen Symbols zu bestimmen haben, noch nicht herrscht. Diese Grundsätze fester zu präcisiren, ist auch ein Zweck dieser und der folgenden Abhandlung.

Zahn schreibt (S. 22 ff.): „In einem charakteristischen Punkt weichen die Symbole von Karthago und Lyon von dem römischen ab. Während nämlich in diesem der 1. Artikel lautet: „Ich glaube an Gott Vater, den Allgewaltigen", ergibt sich aus der Uebereinstimmung aller Relationen des Irenäus und des Tertullianus, daß man in dieser früheren Zeit zu Lyon wie zu Karthago im 1. Artikel die Einheit, die Einzigkeit Gottes bekannte. Die Uebereinstimmung der von einander abhängigen (ich vermuthe hier einen störenden Druckfehler: es soll wohl „unabhängigen" heißen) Kirchen von Lyon und Karthago in dieser Abweichung von dem römischen Symbolum, wie wir es bis zum Bischof Dionysius und zum Presbyter Novatian hinauf verfolgen können, kann umsoweniger ein durch zufällige Ursachen erzeugter Schein sein, als eine dritte, jedenfalls ihrerseits von Lyon und Karthago unabhängige Kirche mit ihrem Zeugniß bestätigend hinzutritt. Nach dem Bericht des Römers Hippolytus haben die Presbyter von Smyrna spätestens um 180—190 gegenüber ihrem Amtsgenossen Noëtus, welcher aus der Einheit Gottes die Nichtunterscheidung des Sohnes vom Vater folgerte, ihren Glauben, wie sie ihn „erlernt", d. h. in Form des Symbolums überkommen haben, in die Worte gefaßt: „Auch wir kennen einen Gott; wir kennen Christum; wir kennen den Sohn, der gelitten hat, wie er litt, und gestorben ist, wie er starb, und am dritten Tage auferstanden und zur Rechten des Vaters ist und kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten." Jeder hört den wohlbekannten Ton des Symbolums heraus und bemerkt die Relationen des gleichzeitigen Irenäus und des jüngeren Tertullianus. Wie aber ist

sie zu erklären?" Zahn sucht nun zu zeigen, daß sie nicht aus einem gemeinsamen Gegensatz zu erklären ist: die Smyrnäer treten gegen den Modalismus auf, Tertullian und Irenäus gegen den Gnosticismus; gegen diesen habe man die Einzigkeit Gottes weder anzuerkennen noch besonders zu betonen gebraucht, sondern nur die Lehre, daß der eine höchste Gott auch der Schöpfer der Welt sei und sich im A. T. geoffenbart habe. Dies betonen in der That beide in mannigfachen Ausdrücken, die da zeigen, daß eine Aussage hierüber damals dem Symbol in Lyon und Karthago noch nicht angehörte. „Aber ebenso sicher scheint mir, daß der 1. Artikel dort wie in Smyrna die Einzigkeit Gottes bezeugte, und weiter noch, daß dies eine ursprünglichere Form des Symbolums ist." Dies folge erstlich aus der Verbreitung dieser Form (Gallien, Afrika, Kleinasien), zweitens aus ihrer früheren Bezeugung; denn die Form des römischen Symbols lasse sich nur bis ca. 250 hinaufverfolgen. „Es läßt sich drittens die Ursprünglichkeit der abweichenden Form auch direct beweisen, zunächst in Bezug auf die afrikanische Kirche. In dem afrikanischen Symbolum der Folgezeit begann der 1. Artikel mit den Worten: „Credo in deum patrem omnipotentem, universorum creatorem etc." Zu Cyprian's Zeit bereits stimmte das Symbol von Karthago mit dem römischen. „Es ist also in Afrika in der Zwischenzeit zwischen dem Uebertritt Tertullian's zum Montanismus (um 205) und der bischöflichen Regierung Cyprian's (248—258) das unum oder unicum aus dem 1. Artikel entfernt worden. Dies ist aber auch für Rom beweisend. Man müßte sonst das Unglaubliche glauben, daß die afrikanische Kirche, welche das Symbolum von Rom empfangen hat, in den ersten Zeiten ihres Bestandes mit der römischen Kirche bekannt hätte in deum patrem omnipotentem; daß sie sodann zu Tertullian's Zeit mit den Kirchen von Lyon und Smyrna statt dessen bekannt hätte in unum deum omnipotentem, dann aber vor der Zeit Cyprian's und für immer zu der ersten, nur um einige Zusätze vermehrten Form zurückgekehrt wäre." Endlich zeige Tertullian's Schrift adv. Praxean direct, daß damals (in Rom — denn die dortige Gemeinde habe Tertullian vor Allem im Auge — und

Karthago) „unum" im Taufbekenntniß gestanden habe; denn c. 3 lasse Tertullian die monarchianisch gesinnten Christen (die große Menge) also sprechen: „die Glaubensregel selbst führt von den vielen Göttern der Welt hinweg zu dem einzigen und wahrhaftigen Gott."

Aber ist πατέρα zwischen 180 und 210 im 1. Artikel in den Kirchen, von denen wir Kunde besitzen, enthalten gewesen? Unter den zehn Formeln des Irenäus, vier des Tertullian, einer aus Smyrna, enthält nur eine einzige (bei Irenäus) den Vaternamen, mehrere aber ordnen zweifellos θεὸν παντοκράτορα zusammen. „Stand im Symbolum des Irenäus und des Tertullian zwischen diesen Wörtern πατέρα, so wäre die regelmäßige Ausstoßung dieses Wortes unbegreiflich. In anderer Beziehung sind die gegen die Patripassianer gerichteten Relationen bei Tertullian (c. Prax. 2) und das Bekenntniß der Smyrnäer von beweisender Kraft." Tertullian beweise nämlich nur indirect (aus dem 2. Art.), daß im 1. Artikel der vom Sohne unterschiedene Vater-Gott und nicht die Gottheit überhaupt verkündet sei; ferner sei θεὸς παντοκράτωρ eine biblische und naturgemäße Verbindung (folgen viele Beweisstellen), was man beides von πατὴρ παντοκράτωρ nicht sagen könne. Dieses finde sich in älterer Zeit nur in einer Stelle des Irenäus (I 10 1), ferner Mart. Polyc. 19, wo jedoch der Text unsicher sei, Justin, Dial. 139 und Hippol. c. Noët. 8; aber die beiden letzteren Stellen seien bei näherer Betrachtung nicht beweisend. „Es dürfte hiermit bewiesen sein — auch im Symbol des Marcell sei wahrscheinlich absichtlich das πατέρα wieder ausgestoßen —, daß das Symbolum der gallischen, der kleinasiatischen, der afrikanischen und auch der römischen Kirche, welche die Mutter der afrikanischen ist, während das 2. Jahrhundert in seinem 1. Artikel gelautet hat: „Ich glaube an einen Gott, den Allgewaltigen." Diese Form entspräche auch der Situation (Lernstück der Katechumenen, Taufbekenntniß neubekehrter Polytheisten), ferner der Redeweise Jesu (Joh. 17 2 f.) und des Paulus (I Tim. 2 4 f.), endlich dem 1. Mandat des vielgelesenen Buches des Hermas. „Aber auch das ist begreiflich, daß man es am Anfang des 3. Jahrhunderts in Rom rathsam fand, die ursprüngliche Form

zu ändern und statt derselben die andere einzuführen (Ich glaube an Gott den Vater, den Allgewaltigen)." Die Monarchianer in der Zeit von ca. 190—210 bewegten die römische Kirche aufs tiefste, gewannen sogar die Bischöfe, und betonten, so verschieden sie untereinander waren, die im ursprünglichen Symbolum ausgesprochene Einzigkeit Gottes. Sowohl der modalistischen als der dynamistischen These, welche den Gemeinglauben verletzten, „suchte man zu wehren, indem man einerseits die Bezeugung der Einzigkeit Gottes aus dem 1. Artikel beseitigte, und indem man andererseits den Vaternamen darin aufnahm. Jene Monarchianer in Rom werden darin wohl Recht gehabt haben, daß noch nicht unter Victor, wohl aber unter dessen Nachfolger Zephyrin (199—217) und von da an eine Aenderung des in bestimmter Formel ausgeprägten kirchlichen Bekenntnisses stattgefunden habe (s. Euseb., h. e. V 28). Die italischen und die afrikanischen Kirchen folgten der römischen in dieser Aenderung, und zwar die afrikanische nachweislich sofort, noch vor der Zeit Cyprian's. Die asiatischen Kirchen hielten wenigstens an der Bezeugung der Einzigkeit Gottes unentwegt fest."

I.

Ich habe die Beweisführung Zahn's ausführlich wiedergegeben, um nichts zu übersehen und auf allen Punkten eine Antwort zu geben. Zunächst glaube ich, daß Zahn selbst bei näherer Ueberlegung das angebliche äußere Zeugniß für die von ihm angenommene Symboländerungen in Rom preisgeben wird. Die dynamistischen Monarchianer (Artemoniten) werden in der angeführten Schrift (dem „kleinen Labyrinth" bei Euseb., h. e. V 28) zunächst als solche charakterisirt, welche lehren, ψιλὸν ἄνθρωπον γενέσθαι τὸν σωτῆρα. Dann wird von ihnen berichtet, sie behaupteten, τοὺς μὲν προτέρους ἅπαντας καὶ αὐτοὺς τοὺς ἀποστόλους παρειληφέναι τε καὶ δεδιδαχέναι das, was sie selbst jetzt lehren, und daß die Wahrheit des Kerygma's bis zu den Zeiten Victor's bewahrt, die Wahrheit aber seit der Zeit seines Nachfolgers Zephyrin verfälscht („umgeprägt" Zahn) worden sei. Demgegenüber führt der Verfasser erstlich die heiligen Schriften, sodann die Schriften älterer kirchlicher Männer, sowie die alten

Psalmen und Oden christlicher Brüder ins Feld, in denen allen „θεολογεῖται ὁ Χριστός“ resp. in denen Christus als Gott und Mensch verkündigt wird oder die „τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τὸν Χριστὸν ὑμνοῦσι θεολογοῦντες.“ „Da nun“, fährt er fort, „seit so vielen Jahren der kirchliche Grundgedanke[1]) verkündigt wurde (wird), wie ist es möglich, daß man bis Victor so, wie diese sagen, gelehrt haben solle?“ Und wie hätte Victor selbst so lehren können, da er doch den Theodotus excommunicirt hat, den Urheber und Vater dieses gottesleugnerischen Abfalls, ihn, der zuerst Christus einen bloßen Menschen genannt hat?

Daß es sich hier überhaupt um eine Aenderung im Symbol gehandelt hat, ist höchst unwahrscheinlich. Der unbekannte Verfasser (Hippolyt?) erschiene als sehr unwahrhaftig, wenn wirklich das Symbol „umgeprägt“ worden wäre. Er würde die Thatsache verschwiegen haben, auf die es ankommt und die ihm bekannt sein mußte, und hätte nur um die Sache herumgeredet. Dazu kommt, daß die Form, in der der Anonymus die Klage der Monarchianer wiedergiebt, der Annahme nicht günstig ist, daß es sich um eine einzelne Textfälschung gehandelt hat. Zahn beruft sich auf den specifischen Sinn des παραχαράττειν und die Wiederkehr des Wortes in § 19, wo es allerdings Textfälschung bedeutet. Aber man verfälscht durch Umprägung nicht nur das geschriebene Wort, sondern auch die mündlich fortgepflanzte Formel oder Predigt, und an solche ist doch zu denken, wenn von „der Wahrheit des Kerygmas“ gesprochen wird, das alle Früheren und die Apostel selbst überliefert und gelehrt haben. Andernfalls müßte man annehmen, die Monarchianer hätten das Taufsymbol für ein Werk der Apostel gehalten. Das wird man nicht beweisen können. Aber selbst zugestanden — was nicht zuzugestehen ist — eine Textänderung im Symbol, die damals vollzogen worden, sei von den Monarchianern gemeint, so kann sie weder in einem hinzugesetzten „πατέρα“ noch in einem ausgemerzten „ἕνα“ bestanden haben, sondern lediglich in einem hinzugesetzten „θεόν“ resp. „λόγον τοῦ θεοῦ“ als Prädicat Christi; denn nur darauf führt die Klage

---

[1]) τὸ ἐκκλησιαστικὸν φρόνημα.

der Monarchianer und die Erwiderung des Anonymus. Ob zu θεόν „πατέρα“ hinzugefügt wurde, war doch für die Frage, ob Christus seiner Constitution nach ψιλὸς ἄνθρωπος sei oder nicht, gleichgiltig, da auch diese Monarchianer ihn „Sohn Gottes“ nannten, ein hinzugesetztes „πατέρα“ (zumal da πατρός auch nach Zahn im 2. Art. stand) mithin nichts darüber entschied, wie diese Sohnschaft zu deuten sei. Aber auch die Weglassung des „ἕνα“ genügt nicht, um den Vorwurf jener dynamistischen Monarchianer zu erklären; denn nach allem, was wir von ihnen wissen, waren sie strenge Monarchianer nur in Ansehung der Person Jesu, nicht aber in Ansehung des heiligen Geistes. Daß Gott neben sich einen präexistenten ewigen Sohn habe, eben den h. Geist, haben sie nicht geleugnet, nur in Christus erkannten sie die persönliche Existenz dieses Sohnes (Geistes) nicht an [1]). Die Weglassung des ἕνα bei „Gott“ konnten sie also höchst gleichmüthig ertragen. Durch diese Weglassung war noch keineswegs die Frage nach der wesenhaften Gottheit Christi aufgerollt und in einem für diese Monarchianer unannehmbaren Sinne beantwortet [2]). Somit bleibt nichts übrig' als anzunehmen, daß es sich damals weder um ein ausgemerztes „ἕνα“ noch ein zugesetztes „πατέρα“ gehandelt hat, sondern um die Einführung und den Gebrauch einer Formel wie „deus et dominus noster“ für Christus (und ähnlicher Formeln) statt des Ausdrucks „dominus noster“ (τὸν κύριον ἡμῶν). Man hat im Gegensatz zu den dymanistischen Monarchianern seit den Tagen Zephyrin's, der selbst Modalist war, die ausdrückliche Anerkennung solcher Formeln in Rom verlangt, sie im Kerygma, d. h. in dem Unterricht und in der Predigt, immer wiederholt, ihre Unumgänglichkeit und apostolischen Ursprung behauptet — das besagt der Vorwurf jener dynamistischen Monarchianer, und ihr Gegner sucht das Unrecht dieses Vorwurfs aus den heiligen Schriften und der älteren kirchlichen Litteratur zu widerlegen. In der That bemerken wir, daß die Formel „deus et dominus

---

[1]) S. den Hirten des Hermas, die Melchisedekspeculationen der Theodotianer und manches Andere.

[2]) Anders steht es mit den älteren modalistischen Monarchianern (Patripassianern); sie waren Monarchianer im strengsten Sinn.

noster“ spätestens seit c. 230 (Cyprian und Novatian) in den eisernen Bestand der lateinischen Kirchensprache übergegangen ist; sie findet sich auch in den spanischen Symbolen (s. auch das Martin's von Bracara), im Symbol am Schlusse des Sacramentarium Gallicanum, im Symbol der irischen Kirche in der strengen Form: „dominus noster, deus omnipotens.“ Dennoch wird Niemand behaupten, daß die Worte je in dem apostolischen Symbolum der römischen Kirche gestanden haben. Dann aber ist deutlich, daß sich der Vorwurf der Fälschung, den die dynamistischen Monarchianer erhoben haben, nicht auf eine Fälschung des Symboltextes bezogen haben kann, sondern auf eine Fälschung des Kerygmas, welches in vieler Hinsicht als eine Auslegung des Taufbekenntnisses zu betrachten ist (man vgl. um zu erkennen, was gemeint ist, z. B. die Christus betreffenden Abschnitte in den Testimonien Cyprian's oder die Rolle, die das runde Prädicat „deus“ für Christus in dem Werk Novatian's de trinitate spielt; die Glaubensregel bei Novatian lautet in dem betreffenden Abschnitt c. 9: „credo in filium dei Christum Jesum, dominum deum nostrum, sed dei filium“; aber man kann noch weiter zurückgehen: schon Hippolyt braucht mit Vorliebe die neue Formel für Christus „Sohn Gottes und Gott“; s. z. B. c. Noët. 8). Der anonyme Gegner hat mithin den Streitpunkt nicht dissimulirt und verrückt, wenn er untersucht, wie das kirchliche „φρόνημα“ in älterer und ältester Zeit gelautet habe. Nur dieses φρόνημα (die theologia Christi), dem aber jetzt in Beziehung auf die Person Christi eine ausdrückliche Präcisirung gegeben wurde, stand zur Frage. Die dynamistischen Monarchianer sahen die Verfälschung der Wahrheit des Kerygmas darin, daß Christus nun seiner Natur nach in gleicher Weise als Gott verkündigt wurde wie als Mensch, und daß man diese Verkündigung zu einem Kennzeichen der katholischen Kirche erhob, indem man, wie Novatian lehrt, „deum“ in der Explication der regula zu „Christum“ setzte — wer das nicht glaubte, wurde ausgeschieden [1]).

[1]) Nebenbei sei hier noch auf Folgendes hingewiesen. Wir besitzen in den Philosoph. (IX, 11) einen Ausspruch Zephyrin's: Ἐγὼ οἶδα ἕνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδένα γενητὸν καὶ παθητόν.

II.

Somit wird man darauf verzichten müssen, ein directes äußeres Zeugniß für eine Aenderung des Symboltextes in Rom unter Zephyrin geltend zu machen. Man hat vielmehr zuzugestehen, daß jedes äußere Zeugniß fehlt. Trotzdem könnte eine solche Aenderung stattgefunden haben, ohne daß wir ein äußeres Zeugniß für sie besäßen. Es fragt sich, ob innere Gründe sie beweisen. Wir untersuchen zuerst, ob „πατέρα“ ein späterer Zusatz im römischen Symbol ist, sodann ob das ursprüngliche Symbol „ἕνα“ im 1. Artikel geboten hat. Zuvor aber seien zwei allgemeinere Erwägungen mitgetheilt, die Zahn anzustellen unterlassen hat, die sich auf den angeblichen Zusatz und die angebliche Tilgung in gleicher Weise beziehen und m. E. die neue Hypothese von vornherein als eine schwer durchführbare erscheinen lassen.

1) Wir besitzen bekanntlich eine sehr große Anzahl von abendländischen Töchterrecensionen des altrömischen Symbols. Die von Hahn in der 2. Auflage seiner „Bibliothek“ gebotene Sammlung ist noch nicht ganz vollständig. In keinem einzigen dieser Symbole steht „unum“ oder fehlt „patrem“ im 1. Artikel [1]). Dieser Thatbestand ist der Hypothese Zahn's nicht günstig.

Dieser Ausspruch oder ein ähnlicher kann sehr wohl den Zorn der dynamistischen Monarchianer erregt und ihren Vorwurf „Fälschung des Kerygmas“ hervorgerufen haben. Aber eben dieser Zephyrin kann doch unmöglich das ἕνα im Symbol gestrichen haben, das er hier so feierlich und so betont braucht. Es ist also wohl Zahn's Meinung die, daß die Symboländerung zur Zeit Zephyrin's stattgefunden hat, aber nicht von ihm bewirkt worden ist (das deutet er S. 18 an). Aber auch da bleibt noch eine Schwierigkeit. Die Majorität der römischen Gemeinde z. Z. Zephyrin's war, wie man den Philosophumena Hippolyt's und der Schrift Tertullian's adv. Praxean entnehmen kann, zweifellos monarchianisch; auch der Bischof war monarchianisch. Wie konnte es geschehen, daß damals das „ἕνα“ gestrichen und „πατέρα“ eingesetzt wurde? Oder ist es damals nur von der Minorität vorgeschlagen, aber erst später acceptirt worden? Ich komme auf diesen Punkt unten noch zurück.

[1]) Auf das „unum“ im sog. Symbol des Facundus von Hermiane (Hahn § 33) wird sich Niemand berufen, der die Composition dieses Symbols unter der Führung Caspari's erkannt hat. Uebrigens steht das „unum“ in diesem Symbol auch im 2. Artikel.

Auch Zahn ist gewiß der Meinung, daß nicht nur die afrikanischen Kirchen, sondern auch manche andere abendländischen bereits vor d. J. ca. 210 ein Taufsymbol, und zwar das römische, besessen haben. Alle diese Kirchen — nicht nur die von Lyon und Karthago, sondern noch sehr viele andere — müßten den 1. Artikel ursprünglich in der Form „εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα" erhalten und ihn dann nachträglich in gleicher Weise, der römischen Kirche folgend, geändert haben. Das ist, wenn man die Bedeutung der römischen Kirche in Anschlag bringt, ja nicht unmöglich; aber wahrscheinlich scheint es mir nicht. Man müßte doch erwarten, daß in der abendländischen Tradition irgendwo von der Mitte des 3. Jahrhunderts ab das „in unum deum omnipotentem" noch zu finden sei; allein m. W. ist auch nicht die geringste Spur vorhanden.

2) Zahn erklärt die Aenderung des Symboltextes aus der Absicht der römischen Kirche, dem weit und in mancherlei Formen verbreiteten Monarchianismus einen wirksamen Damm entgegenzustellen. Der Grundsatz, daß nichts zum Symbol zugethan und nichts von ihm abgethan werde, könne auch in Rom nicht von Alters her gegolten haben. „Daß die Aenderungen vorwiegend in Zusätzen bestanden, ist richtig und begreiflich; aber in dem vorliegenden Fall handelt es sich auch nicht lediglich um einen Abstrich, sondern gleichzeitig um eine das richtige Verständniß sichernde Zuthat". Zahn nimmt also an, daß dieselbe Hand, die das „ἕνα" getilgt, das „πατέρα" eingesetzt habe. Gegen diese Auffassung erheben sich folgende Bedenken: a) das spätere, immer wiederholte, einstimmige Zeugniß, daß in der römischen Kirche im Unterschied von anderen Kirchen der Wortlaut des Symbols stets treu bewahrt worden sei, ist der Hypothese nicht günstig, daß Rom doch am Anfang des 3. Jahrhunderts eine Correctur vorgenommen habe. b) Abstriche am Symbol sind auch in späterer Zeit in den übrigen abendländischen Kirchen höchst selten, ja man kann zweifelhaft sein, ob in den provincialkirchlichen Taufbekenntnissen je ein Abstrich (im strengen Sinn des Worts) erfolgt ist. Allerdings fehlt das „eius" bei „filium" § 27 (Hahn), das „unicum" § 25, 30, 31, 38, 39, das „dominum nostrum" § 27, 31,

36, 39, das „de spiritu sancto et“ § 39, das „sub Pontio Pilato“ § 38, das „et sepultus“ § 27, das „a mortuis“ § 27, 37, 38, 44. Allein von diesen sieben Fällen sind die auf „eius“, „de spiritu sancto“ und „sub Pontio Pilato“ sich beziehenden gewiß auszuschließen, da sich auf Grund je eines Zeugnisses nicht behaupten läßt, die Worte hätten in irgend einem kirchlichen Symbol wirklich gefehlt. Aber auch das fehlende „et sepultus“ in § 27 kommt nicht in Betracht, da das in § 27 überlieferte Symbol (Clementianus Fortunatus) nicht weniger als vier Verkürzungen zeigt, sein Wortlaut schwerlich genau dem des Symbols einer Kirche entspricht und außerdem das „et sepultus“ durch „descendit ad infernum“ ersetzt erscheint. Ueber die Weglassung des „a mortuis“ endlich in den Symbolen § 37, 38, 44 will ich nicht urtheilen; sie mögen wirklich hier oder dort weggelassen worden sein; da sie den Sinn des „resurrexit“ absolut nicht ändern, so können sie nur als eine stilistische Modification beurtheilt werden. Etwas anders scheint es mit den beiden noch übrigen Fällen, der Weglassung des „unicum“ und des „dominum nostrum“, zu stehen. Sie ist mehrfach bezeugt, und ich halte es nicht für unwahrscheinlich, daß die Worte wirklich in einigen provincialkirchlichen Symbolen (namentlich in Gallien) gefehlt haben. Aber wie wenig sind diese Abstriche mit der Ausmerzung des „ἕνα“ bei „θεόν“ zu vergleichen! Sie erfolgten doch nicht, weil irgend Jemand leugnete, daß Christus der einzige Sohn Gottes sei oder daß er unser Herr sei, sondern sie fielen weg, weil sie ganz selbstverständlich waren! Irgend eine bewußte und absichtliche Thätigkeit kann hier überhaupt nicht stattgefunden haben, sondern das Fehlen des „unicum“ ist dem Fehlen des „a mortuis“ zu vergleichen[1]), und das Fehlen des „dominum nostrum“ erklärt sich daraus, daß man ohne Zwischensatz von „filium eius“ sofort auf das „qui natus est“ resp. „qui concep-

[1]) Zahn S. 45 n. 1 hält es für wahrscheinlich, daß μονογενής auch erst bei der Redaction „unter Zephyrin in das römische Symbol und unabhängig hiervon in die meisten orientalischen Symbole eingedrungen ist“. Diese Annahme mag hier auf sich beruhen; Zahn hat sie nicht näher begründet.

tus est“ übergehen wollte. In dem katechetischen Unterrichte konnte das an dieser Stelle eingeschobene „dominum nostrum“ störend erscheinen. Mithin ist zu sagen: ein absichtlicher, aus dogmatischen Gründen zu erklärender Abstrich am Symbol ist in der ganzen Ueberlieferungsgeschichte des Symbols, sowohl in Rom wie in den Provinzen, schlechterdings unerhört. Der Abstrich des ἕνα in Rom am Anfang des 3. Jahrhunderts, den alle übrigen abendländischen Kirchen dann auch vollzogen hätten, wäre also eine höchst auffallende Singularität in der Geschichte des Symbols. c) Aber auch zugestanden, ein solcher Abstrich wäre in älterer Zeit erfolgt — und nicht ohne Recht kann man sich darauf berufen, daß in älterer Zeit in solchen Fragen größere Freiheit geherrscht habe als später —, ist es wahrscheinlich, daß man das Taufbekenntniß corrigirt hat, um den Monarchianern wirksamer begegnen zu können? Diese Annahme scheint mir von vornherein höchst unwahrscheinlich. Diejenigen, die sich durch den Kampf gegen die Gnostiker zunächst nicht bestimmen ließen, auch nur „creatorem coeli et terrae“ in das Taufbekenntniß aufzunehmen (obgleich sie in der Glaubensregel nicht müde wurden, diese Worte zu wiederholen), sollen den Monarchianern gegenüber das Bekenntniß geändert haben! und wie geändert! sie sollen nicht etwa nur ein „πατέρα“ eingeschoben, sondern das „ἕνα“ bei „θεόν“ gestrichen haben! Aber leugnete denn irgend einer der kirchlichen Gegner der Monarchianer dieses „ἕνα“? Gewiß nicht! Die Vertreter der Logos-Christologie waren vielmehr aufs eifrigste beflissen, den Vorwurf, sie seien Ditheisten, von sich abzuwehren. Nun, diesem Vorwurf hätten sie doch wohl selbst die kräftigste Begründung gegeben, wenn sie so unvorsichtig gewesen wären, ein im Symbol enthaltenes, ausdrückliches Bekenntniß zur Einheit Gottes zu tilgen. Dazu kommt, daß weder einem Hippolyt noch einem Tertullian ein Bekenntniß wie das „ich glaube an den einen (einzigen) Gott und an seinen einzigen Sohn Jesus Christus“ — wenn es so in ihrem Symbol gelautet — die geringste Schwierigkeit gemacht hätte; im Gegentheil: hätten sie selbst ein Symbol abzufassen gehabt, so brauchte es nicht anders auszufallen, als wie jene Worte lauten. Der Sohn

galt ihnen ja als subordinirt, als ein zum Zweck der Weltschöpfung von Gott hervorgebrachtes Wesen. Gott bleibt auch ihnen der eine Gott, wenn er sich entschließt, seine Monarchie durch einen oder mehrere Officialen zu verwalten. Sie stehen ja noch nicht auf dem Standpunkt des Athanasius, geschweige auf dem Augustin's. Somit ist es weder an sich wahrscheinlich, daß die das Symbol im monarchianischen Kampf geändert haben, die es im gnostischen nicht änderten, noch kann es irgendwie verständlich gemacht werden, daß sie das Bekenntniß zu dem „εἷς θεός" fallen ließen, das ihnen selbst das theuerste war und das sie um so mehr festhalten mußten, je mehr sie den Vorwurf der Gegner auf Ditheismus zu scheuen hatten. Hätte die These der Antimonarchianer damals rund so gelautet: die Gottheit ist der Vater und Jesus Christus zusammen, so ließe sich sachlich die Tilgung des ἕνα einigermaßen verstehen; aber so lautete die These nicht (die Monarchianer faßten ihrerseits die Lehre ihrer Gegner allerdings manchmal so), sondern: der eine Gott, der Herr Himmels und der Erde, hat auf geheimnißvolle Weise zum Zweck der Offenbarung ex sua substantia ein ihm untergeordnetes Wesen hervorgehen lassen, das am Ende der Dinge wieder verschwinden wird (so Tertullian). Wie konnte es da diesen Antimonarchianern beikommen, das ἕνα bei θεόν, wenn sie es im Taufbekenntniß fanden, zu streichen? War es doch ihr eigenes Bekenntniß, welches durch die Annahme einer „οἰκονομία" keineswegs berührt wurde.

Diese beiden hier vorgetragenen Erwägungen machen, scheint es mir, die Hypothese Zahn's von vornherein recht unwahrscheinlich[1]). Es fragt sich nun, ob das positive Material, das

[1]) Es mag hier der Ort sein, auf das Bedenken zurückzukommen, das ich oben Anmerk. 1 S. 137 angedeutet habe. Zahn nimmt an, daß die Aenderung z. Z. Zephyrin's erfolgt sei. Er hat dafür lediglich das angebliche äußere Zeugniß aus Euseb., h. e. V 28 beigebracht. Aber wir sahen, daß dieses Zeugniß irrthümlich hierher bezogen wird. Somit steht die ganze Zeit von c. 210 bis Cyprian offen, um die Einführung der Aenderung, falls eine solche erfolgt ist, unterzubringen. Aber an die Zeit Zephyrin's (199—217) und Kallist's (bis 222) wird doch Niemand denken können, der die dogmatische Haltung dieser beiden Bischöfe in der trinitarischen Frage, wie sie uns Hippolyt schildert, würdigt. Sie

Zahn beigebracht hat, so wichtig und beweisend ist, daß wir seiner Annahme trotz jener Unwahrscheinlichkeiten doch Glauben schenken müssen. Wir betrachten, wie bemerkt, zuerst die angebliche Hinzufügung des „πατέρα“ und dann die Ausmerzung des „ἕνα“.

III.

Die angebliche Hinzufügung des „πατέρα“ anlangend, so wundere ich mich vor Allem, daß Zahn auf zwei Schwierigkeiten überhaupt nicht eingegangen ist, die seiner Hypothese im Wege stehen. Die erste ist darin gegeben, daß der (nach Zahn) unbiblische und nicht naturgemäße Ausdruck „θεὸς πατὴρ παντοκράτωρ“ resp. „πατὴρ παντοκράτωρ“ sich nicht nur (s. o.) in allen abendländischen Taufbekenntnissen findet, sondern auch in der Liturgia Jacobi (Hahn § 61), im Symbol des Cyrill von Jerusalem (§ 62), im antiochenischen Symbol (§ 63), in dem des Pseudoathanasius (§ 66), der Kirche von Salamis (§ 67), des Epiphanius (§ 68), der Nestorianer (§ 69), der Armenier (§ 70), der ägyptischen Kirchenordnung (s. Achelis i. d. Text. u. Unters. VI, 4 S. 96, vgl. das Symbol in den Canon. arab. Hippol.), der Kopten (§ 71), der Aethiopen (§ 72), des Lucian (§ 115), der Kirche von Cäsarea (§ 116), des Nicänums (§ 73), des Arius (§ 118), des Athanasius (§ 119), des Basilius (§ 121), des Eunomius (§ 123), des Auxentius (§ 124), des Germinius (§ 125), ferner in der sog. 3. u. 4. antiochenischen Formel v. J. 341 (§§ 85, 86), in dem Symbol von Philippopel (§ 88), in der

---

waren selbst ganze oder halbe Monarchianer und hatten zugleich nach dem Zeugniß des Tertullian und Hippolyt die Majorität der römischen Gemeinde für sich. Wie sollen sie das „ἕνα“ gestrichen oder zur Streichung empfohlen haben? Mithin kann die von Zahn angenommene Aenderung, wenn sie überhaupt stattfand, nur unter Urban, Pontian, Anteros oder Fabian, d. h. zwischen 222 und c. 240, erfolgt sein. Sie wird aber durch solche Herunterschiebung immer unwahrscheinlicher; denn immer mehr Kirchen sind es dann gewesen, die zunächst das Taufbekenntniß in der Form: πιστεύω εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα erhalten haben und dann laut- und widerspruchslos zu der neuen Formel: πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα, übergegangen sein sollen.

formula macrostichos (§ 89), im 1. u. 4. sirmischen Symbol (§§ 90, 93), in dem von Nice (§ 94), von Seleucia (§ 95), von Constantinopel v. J. 360 (§ 96), im sog. Constantinopolitanum (§ 75), im Symbol des Charisius (§ 144), des Sophronius (§ 157) u. s. w. Die Zeugnisse, die diesem Thatbestande gegenüberstehen, sind der Zahl nach verschwindend gering, dem Gewicht nach unbedeutend. In dem Symbol Apostol. Constit. VII, 41 (Hahn § 64) heißt es: πιστεύω καὶ βαπτίζομαι εἰς ἕνα ἀγέννητον μόνον ἀληθινὸν θεὸν παντοκράτορα, τὸν πατέρα τοῦ Χριστοῦ [1]), in dem nur im Referat wiedergegebenen alexandrinischen Symbol bei Alexander von Alex. (§ 65): εἰς μόνον ἀγέννητον πατέρα, in dem Symbol des Gregorius Thaumaturgus (§ 114): εἷς θεὸς πατὴρ λόγου ζῶντος, in dem Glaubensbekenntniß des Ulfilas (§ 126): „credo unum esse deum patrem“, in dem des Theodorus von Mopsvestia (§ 130), endlich: πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν, πατέρα ἀΐδιον. Auch in diesen abweichenden Formeln fehlt aber πατέρα nirgends, ja es ist mir überhaupt kein einziges morgenländisches Symbol bekannt, in welchem dieses Wort vermißt wird. Hieraus darf der Schluß mit Sicherheit gezogen werden, daß das ganze Morgenland seit der Mitte des 3. Jahrhunderts — denn auch bei vorsichtigster Kritik darf man hier soweit zurückgehen, da alle orientalischen Kirchen vom Ende des 3. Jahrhunderts an hier übereinstimmen — das Wort πατέρα in den Taufbekenntnissen gehabt hat und daß es von dieser Zeit an, soviel wir wissen, überhaupt kein Symbol gegeben hat, in welchem es fehlte. Nun aber soll nach Zahn die „unbiblische und nicht naturgemäße“ Formel „θεόν πατέρα παντοκράτορα“ erst am Anfang des 3. Jahrhunderts, oder richtiger zwischen c. 222 und 240, geprägt worden sein. Ist sie unbiblisch und nicht naturgemäß, so kann sich Zahn der Annahme nicht entziehen, daß sie anderswo nicht selbständig entstanden, sondern der römischen Formel nachgebildet ist. Eine Formel also, die in Rom selbst erst zwischen 222 und 240 in Kurs gesetzt worden ist, soll wenige

[1]) Vergl. auch App. Constit. VI 11: ἕνα θεὸν . . . τῶν ὄντων δημιουργόν, τοῦ Χριστοῦ πατέρα . . . παντοκράτορα.

Decennien später den ganzen Orient erorbert und die vorhandenen Symbole — Zahn nimmt an, daß die orientalischen Kirchen schon lange vor 250 Taufbekenntnisse besessen haben — so siegreich korrigirt haben, daß seitdem auch nicht die Spur eines älteren Symboltypus mehr zu finden ist, in welchem das „πατέρα“ gefehlt hat. Ist das wahrscheinlich?

Aber damit noch nicht genug: die morgenländischen Symbole von der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts ab sind sämmtlich, wie die abendländischen, gemäß der Taufformel trinitarisch. Es liegt ihnen ohne Zweifel der Taufbefehl Matth. 28 19 zu Grunde: πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος (vergl. Didache 7: βαπτίσατε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, Justin, Apol. I 61: ἐπ᾽ ὀνόματος τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου τὸ ἐν τῷ ὕδατι τότε λουτρὸν ποιοῦνται). Es kann somit kein Zweifel sein, daß, so lange und wo es kein umfangreicheres Taufbekenntniß gab, man bei der Taufe den Glauben an Vater, Sohn und Geist bekannte und in diese Namen getauft wurde. Also am Anfang[1]) hat der Vaternamen nicht gefehlt, auch nicht zu der Zeit, da der Verf. der Didache und Justin schrieben; seit der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts hat er ebenfalls nirgends gefehlt. Dazwischen aber, also in den Bekenntnissen der Zeit von c. 160—250, soll er im Taufbekenntniß aller oder der meisten Kirchen nicht zu finden gewesen sein? Daß dies ganz unwahrscheinlich ist, liegt auf der Hand. Zahn könnte sich dieser Unwahrscheinlichkeit nur dadurch entziehen, daß er behauptet, die morgenländischen Symbole hätten im Unterschied von dem römischen sämmtlich das πατέρα in ihren Taufbekenntnissen geboten, das Fehlen sei also eine Eigenthümlichkeit des ältesten römischen Symbols gewesen und nur die Zuordnung des „παντοκράτορα“ zu „πατέρα“ sei aus dem Einfluß dieses Symbols

[1]) Es kann hier auf sich beruhen, ob das die allerälteste Praxis gewesen ist, ob nicht die Taufe auf den Namen Christi allein älter und noch eine Zeit lang neben der Taufe auf Vater, Sohn und Geist einhergegangen ist.

auf die orientalischen zu erklären. Allein erstlich erwüchse uns die schwierige Annahme, daß sich das römische Symbol an diesem Punkt von allen übrigen unterschieden haben soll, und zweitens behauptet Zahn, wie wir gleich sehen werden, daß das einzige orientalische Symbol, welches wir aus der Zeit vor 250 kennen (das von Smyrna), das „πατέρα“ ebenfalls nicht geboten hat; er selbst generalisirt ja die an der Geschichte des römischen Symbols vermeintlich gemachte Beobachtung und behauptet, daß überhaupt — nicht nur in Rom — die älteste und allgemeine Form des 1. Artikels gelautet habe: πιστεύω εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα. Somit ist er nicht im Stande, sich den oben aufgedeckten Schwierigkeiten zu entziehen; denn eben nach seiner Auffassung muß das „πατέρα“ bald nach 250 in alle morgenländischen Symbole auf Grund des römischen eingeführt worden sein.

Welches sind nun die starken Gründe, die Zahn bewogen haben, allen diesen Schwierigkeiten zum Trotz die unwahrscheinliche Annahme zu empfehlen, „πατέρα“ sei erst am Anfang des 3. Jahrhunderts in Rom in das Symbol eingesetzt worden, und habe sich von dorther mit überraschender Sieghaftigkeit und Schnelligkeit überall in den Kirchen verbreitet? Ich habe seine Gründe oben mitgetheilt. Der erste lautete: „Von den zahlreichen, an das Symbolum angelehnten Glaubensformeln jener Zeit — wenn man auch die freieren Anspielungen mitrechnet, 10 von Irenäus, 4 von Tertullian und 1 aus Smyrna — enthält nur eine einzige (bei Irenäus) den Vaternamen. Ins Gewicht fallen namentlich diejenigen Relationen, welche θεὸν παντοκράτορα beisammen stehen haben. Stand im Symbolum des Irenäus und des Tertullian zwischen diesen Wörtern πατέρα, so wäre die regelmäßige Ausstoßung dieses Wortes unbegreiflich“.

Bevor ich auf diese Begründung eingehe, ist es nöthig, eine allgemeine Bemerkung vorauszuschicken. Nichts hat die Forschung über die Entstehungsgeschichte des Symbols resp. der Symbole mehr verwirrt und verwirrt sie noch immer, als die Art, wie man „die an das Symbolum angelehnten Glaubensformeln“ für die Constituirung der Symboltexte verwerthet. Trotz alledem, was über das Verhältniß von Taufbekenntniß und Glaubensregel ge-

schrieben worden ist, ist die Sache noch so wenig ins Klare gekommen, daß eine exacte, feste Methode in Bezug auf die Verwerthung der Glaubensregeln oder Bruchstücke solcher für das Taufbekenntniß noch vermißt wird. Kann man doch noch Beweisführungen lesen, in denen sofort die Existenz des ganzen römischen Taufbekenntnisses supponirt wird, wenn ein Satz wie „von dannen er kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten" oder „gekreuzigt unter Pontius Pilatus" nachgewiesen ist! Demgegenüber gestatte ich mir, hier einige für die Methode der Untersuchung wichtige Erkenntnisse zusammenzustellen, die einzeln schwerlich von irgend einem Sachkenner bestritten werden können, deren Anwendung auf die Geschichte der Taufbekenntnisse aber noch sehr viel zu wünschen übrig läßt:

1) die älteste Ueberlieferung hat dem Glauben nicht nur in der Form des Taufbekenntnisses eine feste, resp. festere Gestalt gegeben, sondern auch a) in liturgischen Stücken, b) Exorcismusformeln, c) Glaubens- und Sittengeboten und d) historischen Zusammenfassungen. Beispiele für a) sind die Gebete in der Didache, für b) die Mittheilungen Justin's u. A., für c) Hermas, Mand. 1 und andererseits Didache 1—6, für d) I Cor. 15 1 ff. und Marc. 16 9 ff.

2) Speciell das Kerygma von Christus hat, abgesehen von der vollkommenen Form, die es in den Evangelien erhielt (Luc. 1 4), mannigfache kürzere und ausgeführtere Formen (s. die eben genannten Bruchstücke I Cor. 15 und Marc. 16 9 ff.) erhalten. Für solche Formen sind sehr verschiedene Schemata in Anwendung gekommen, nämlich α) der chronistische Bericht, β) der chronistische Bericht mit kurzen Belegen, γ) das Schema der erfüllten Weissagung, δ) das Schema κατὰ σάρκα-κατὰ πνεῦμα, ε) das Schema der ersten und der zweiten Ankunft, ζ) das Schema καταβάς-ἀναβάς ꝛc. In allen diesen Schematen, die z. Th. mit einander verbunden worden sind, ist es zu relativ festen, wenn auch der Abwandelung fähigen Aussagen gekommen.

3) Aus der großen Zahl von Prädicaten für Gott, Christus und den Geist sind sehr bald einige Prädicate in dem allgemeinen Gebrauch (nicht nur in dem solennen Bekenntniß) in den Vorder-

grund getreten: für Gott εἷς, παντοκράτωρ, δεσπότης, πατήρ [gewöhnlich mit einem Zusatz], für Christus ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ κύριος, in zweiter Linie διδάσκαλος, σωτήρ, μονογενής, εἷς, λόγος, für den Geist ἅγιος, προφητικός; ebenso sind aus der großen Zahl der Güter, die der christliche Glaube gewährt, einige besonders häufig genannt worden, so ἄφεσις ἁμαρτιῶν [sobald man an die Taufe dachte], ferner ζωή resp. ζωὴ αἰώνιος und ἀνάστασις [mit oder ohne den Zusatz τῆς σαρκός], dazu γνῶσις, ἀφθαρσία 2c.

4) Eine Zusammenfassung des Glaubens oder dessen, was den Christen zum Christen macht, ist keineswegs immer in Rücksicht und unter Anlehnung an das kurze trinitarische Taufbekenntniß oder an ein bereits formulirtes ausführlicheres Taufbekenntniß erfolgt, sondern Sätze wie der Vers Ephes. 4 9 εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα, εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων κτλ. oder andere apostolische Worte haben die Grundlage für eine Formulirung abgegeben, ferner auch die oben sub 2) aufgeführten Schemata; weiter sind auch Formeln aufgestellt worden, die von dem Bekenntniß zu dem einen Schöpfergott sofort zu den praktischen Hauptgeboten überführten, wofür Hermas Mand. 1 ff. und Didache 1 ff. schöne und einflußreiche Beispiele bieten; endlich ist nicht selten auf Grund zahlreicher paulinischer Stellen ein Kerygma von Christus an das Bekenntniß zu dem einen Gott gerückt worden, ohne daß des h. Geistes oder der Kirche oder der christlichen Güter gedacht wurde. Alles das, was sich auf diese verschiedene Weise ergab, war „Glaube", „Glaubensregel", „κήρυγμα" „Wahrheit", „Wahrheitsregel", „μάθημα", „παράδοσις", „παραδοθεὶς λόγος" 2c., und nicht nur die Taufhandlung hat Gelegenheit geboten, den Glauben zusammenzufassen, sondern auch die Predigt, die Apologetik und Polemik gaben dazu viele Veranlassung.

Erwägt man die in diesen Sätzen enthaltenen Erkenntnisse, so wird man bei Schlußfolgerungen von „Glaubensregeln" auf das Taufbekenntniß sehr behutsam verfahren müssen; man wird vor allem besondere Gründe nachzuweisen haben, wo man sich das Recht nimmt, eine Aussage, die nicht in einem trinitarischen Schema steht, für das Taufbekenntniß zu reclamiren, auch wenn eine deutliche Verwandtschaft vorliegt.

Wie steht es nun mit den 15 (14) Zeugnissen, auf die sich Zahn beruft? Zunächst — von den 15 (14) bezeugen im besten Fall nur vier, die vier tertullianischen, das römische Taufsymbol; denn Irenäus mit seinen 10 (9) Zeugnissen und Hippolyt beweisen nicht die römische Praxis (Hippolyt wenigstens nach Zahn nicht). Ich meine auch, wenn denn einmal corrigirt worden sein soll, hätte es Zahn leichter gehabt, wenn er Rom aus dem Spiel gelassen und eine absonderliche Symbolgeschichte für Smyrna und Lyon aufgestellt hätte, die freilich in ihrer Isolirung an sich wenig glaublich gewesen wäre. Doch lasse ich diesen Punkt bei Seite. Alle aufgeführten Zeugnisse mögen wie für ein supponirtes, allgemein-kirchliches, so auch für das römische Taufsymbol entscheiden. Zahn führt uns folgende Reihe vor:

1) Iren. I 10 1: εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα.
2) „ I 22 1: unus deus omnipotens.
3) „ III 11 1: „ „ „
4) „ III 3 3: „ „ „
5) „ III 4 2: in unum deum credentes, fabricatorem coeli et terrae.
6) „ IV 33 7: εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα.
7) „ I 9 2: „ „ „
8) „ I 16 3: μόνον „ „
9) „ III 6 4: solus et verus deus.
10) „ IV 1 1: qui credunt in unum et verum deum et Christum Jesum, filium dei.
11) Tertull., de virg. 1: in unicum deum omnipotentem, mundi conditorem.
12) „ de praescript. 13: regula fidei: qua creditur unum omnino deum esse.
13) „ de praescript. 36: unum deum novit, creatorem universitatis.
14) „ adv. Prax. 2: unicum quidem deum credimus sub hac tamen dispensatione .... ut unici dei sit et filius sermo.
15) Hippol. c. Noët. (die Presbyter von Smyrna): καὶ ἡμεῖς ἕνα θεὸν οἴδαμεν ἀληθῶς, οἴδαμεν Χριστόν.

Was zunächst Irenäus betrifft, so wird Zahn auf die Fälle 5) 9) und 10) selbst schwerlich Gewicht legen; denn da sie das παντοκράτορα ebensowenig bieten, wie das πατέρα, so beweisen sie für die Zahn'sche These zuviel und daher nichts. Dagegen beweisen sie gegen Zahn etwas. Konnte nämlich Irenäus (III 4 2) schreiben: „veterem traditionem diligenter custodientes, in unum deum credentes fabricatorem coeli et terrae et omnium quae in eis sunt, per Christum Jesum dei filium, qui propter eminentissimam erga figmentum suum dilectionem eam, quae esset ex virgine, generationem sustinuit, ipse per se hominem adunans deo, et passus est sub Pontio Pilato et resurgens et in claritate receptus, in gloria venturus salvator eorum qui salvantur et iudex eorum qui iudicantur etc.“, so sieht man deutlich, daß er auch dort, wo er den 2. Artikel wesentlich nach dem Taufbekenntniß wiedergiebt, doch den ersten Artikel, wie auch Zahn annehmen muß, frei gestaltet, d. h. einerseits verkürzt, andererseits verlängert hat. Dazu kommt, daß in fast allen jenen Stellen, die Zahn aus Irenäus angeführt hat, „Schöpfer Himmels und der Erde“ oder etwas Aehnliches zu „Gott“ hinzugefügt ist; dennoch nimmt auch Zahn an, daß diese Worte noch nicht im Taufbekenntniß gestanden haben. Man sieht also, wie mißlich es ist, aus den Irenäus'schen formelhaften Aussagen über Gott auf das Taufbekenntniß zurückzuschließen.

Aber wie steht es nun mit dem Ausdruck: εἷς θεὸς παντοκράτωρ? Zahn hat ihn sechsmal bei Irenäus nachgewiesen, und daraus folgt, daß er unzweifelhaft eine dem Irenäus geläufige Formel gewesen ist, aber auch nicht mehr; denn in fünf von den sechs Stellen (Nr. 2, 3, 4, 7, 8) wird man nicht veranlaßt, an das Taufbekenntniß als Quelle auch nur zu denken, es sei denn, daß man die irrthümliche Meinung hegt, wo „regula veritatis“ stünde, läge stets das Symbol zu Grunde. In Nr. 2 (Lib. I 22 1) heißt es einfach: „Cum teneamus autem nos regulam veritatis. i. e. quia sit unus deus omnipotens, qui omnia condidit per verbum suum et aptavit et fecit ex eo, quod non erat, ad hoc ut sint omnia, quemadmodum scriptura dicit: Verbo enim domini coeli firmati sunt etc.“. Das hat nichts mit

dem Taufbekenntniß zu thun (ein christologischer Abschnitt folgt auch gar nicht, geschweige der 3. Artikel des alten Symbols), sondern ist eine freie, durch die Logoslehre bereicherte Reproduction der Wahrheitsregel des Hermas, nämlich des ersten Mandats. Nr. 3 (Lib. III 11 1) lautet der betreffende Satz: „Johannes discipulus domini regulam veritatis volens constituere in ecclesia, quia est unus deus omnipotens, qui per verbum suum omnia fecit, et visibilia et invisibilia . . . sic inchoavit in ea quae est secundum evangelium doctrina: In principio erat verbum etc.“. Auch hier ist die Wahrheitsregel in dem Bekenntniß zum Monotheismus und zur Logoslehre zu suchen, nicht in einem Taufbekenntniß, an das gar nicht gedacht ist. Noch weniger beweisend sind Nr. 4 (Lib. III 3 3), wo Irenäus nur den Inhalt des I Clemensbriefes angiebt und dabei die Formel „unum deum omnipotentem“ braucht[1]), Nr. 7 (Lib. I 9 2), wo vom Evangelisten Johannes gesagt wird, er habe verkündigt ἕνα θεὸν παντοκράτορα καὶ ἕνα μονογενῆ Ἰησοῦν Χριστόν, und Nr. 8 (Lib. I 16 3), wo Irenäus nur sagt, daß die allergottlosesten Menschen die sind, οἱ τὸν ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς μόνον θεὸν παντοκράτορα ἐξ ὑστερήματος . . . προβεβλῆσθαι λέγοντες. Hier ist nicht einmal von der „Wahrheitsregel“ die Rede, sondern Irenäus braucht den Ausdruck ἕνα θεὸν παντοκράτορα mitten in seinem eigenen Texte.

Es bleibt somit nur eine einzige Stelle übrig, auf die Zahn seine Behauptung zu stützen vermag, das ist Nr. 6 (Lib. IV 33 7). Hier steht der fragliche Ausdruck wirklich in dem trinitarischen Schema[2]), und ich räume Zahn gerne ein, daß man auf Grund dieser einen Stelle annehmen könnte, in Lyon habe damals der 1. Artikel gelautet: πιστεύω εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα. Allein das Unglück oder Glück will, daß dieser einen Stelle eine viel feierlichere und genauere gegenüber steht, in der sich das „πατέρα παντοκράτορα“ findet. Es ist die von Zahn Nr. 1 (Lib. I 10 1)

---

[1]) Die Codd. Clermont. und Voß. bieten übrigens „omnipotentem“ hier nicht.

[2]) Εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα, ἐξ οὗ τὰ πάντα, πίστις ὁλόκληρος· καὶ εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν κύριον ἡμῶν . . . πεισμονὴ βεβαία· καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ . . . γνῶσις ἀληθής.

angeführte Stelle: Ἡ μὲν γὰρ ἐκκλησία, καίπερ καθ᾽ ὅλης τῆς οἰκουμένης ἕως περάτων τῆς γῆς διεσπαρμένη, παρὰ δὲ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν ἐκείνων μαθητῶν παραλαβοῦσα τὴν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα [so auch die lateinische Version], τὸν πεποιηκότα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰς θαλάσσας καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς, πίστιν· καὶ εἰς ἕνα Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν σαρκωθέντα ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας· καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον, τὸ διὰ τῶν προφητῶν κεκηρυχὸς τὰς οἰκονομίας καὶ τὰς ἐλεύσεις καὶ τὴν ἐκ παρθένου γέννησιν καὶ τὸ πάθος καὶ τὴν ἔγερσιν ἐκ νεκρῶν καὶ τὴν ἔνσαρκον εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἀνάληψιν τοῦ ἠγαπημένου Χρ. Ἰ. τοῦ κυρίου ἡμῶν, καὶ τὴν ἐκ τῶν οὐρανῶν ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς παρουσίαν αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα καὶ ἀναστῆσαι πᾶσαν σάρκα πάσης ἀνθρωπότητος. Wie irreführend ist die Methode Zahn's, seine „neun" Zeugnisse mit dieser Stelle in eine Linie zu setzen und diese dadurch anscheinend neunmal zu schlagen. Hier, und nur hier, haben wir wirklich, nachdem Irenäus in c. 1—9 das valentinianische System dargestellt hat, das an ein trinitarisches Bekenntniß angeschlossene, feierliche Zeugniß der Kirche über den Glauben, und hier findet sich der Ausdruck „θεὸν πατέρα παντοκράτορα"[1]). Gegen diese Stelle kann m. E. die einzige andere, die der Beachtung werth ist, nicht aufkommen. Will man aber sehr vorsichtig sein, so mag man sich auf das Urtheil zurückziehen, in Irenäus' Taufsymbol habe vielleicht θεὸν παντοκράτορα, vielleicht πατέρα παντοκράτορα gestanden. Daß auch ein solches Urtheil nicht ausreicht, um die allgemeinen Bedenken zu entkräften, die wir oben zusammengestellt haben, ist sicher. Aber wir haben damit schon zuviel zugestanden. Der Thatbestand bei Irenäus fordert m. E. folgende Zusammenfassung als die wahr=

[1]) Das πατήρ neben θεός findet sich auch sonst bei Irenäus in Stellen auf die Zahn nicht eingegangen ist. Er hätte von seinem Stand=punkte aus auf sie wohl eingehen müssen; ich muß sie bei Seite lassen, da ich aus dergleichen Zeugnissen überhaupt nicht auf das Taufbekenntniß schließe. Als Beispiel führe ich III 6 5 an: „Distinxit enim et separavit eos qui dicuntur quidem, non sunt autem dii, ab uno deo patre, ex quo omnia, et unum dominum Jesum Christum ex sua persona firmissime confessus est."

scheinlichste: 1) Irenäus hat an einer Stelle das Bekenntniß der Kirche auf Grund des Taufbekenntnisses wiedergegeben; hier hat er den Ausdruck „θεὸν πατέρα παντοκράτορα“ gebraucht, 2) an sehr vielen anderen Stellen denkt er, wenn er die regula fidei formulirt, nicht an das Taufbekenntniß, weil er die Lehre vom Schöpfergott (und vom Logos) und sonst nicht anderes zum Ausdruck bringen will; in diesen Fällen schwebt ihm als Grundlage das erste Mandat des Hermas vor, das er IV 20 2 auch ausdrücklich citirt hat, und das er mit Joh. 1 1 f. combinirt; er braucht hier mit Vorliebe den uralten Ausdruck „ἕνα θεὸν παντοκράτορα“ [1]).

Tertullian anlangend, so ist es zunächst zu bedauern, daß Zahn das Material so unvollkommen beigebracht hat. Aber halten wir uns zunächst an die vier einzigen Stellen, die Zahn angeführt hat:

1) unicum deum omnipotentem, mundi conditorem,
2) unum omnino deum, nec alium praeter mundi conditorem, qui universa de nihilo produxerit per verbum suum,
3) unum deum novit, creatorem universitatis,
4) unicum quidem deum, sub hac tamen dispensatione . . . ut unici dei sit et filius sermo ipsius . . . per quem omnia facta sunt.

Will man aus diesen Stellen auf die Form des 1. Artikels des Taufbekenntnisses Tertullian's zurückschließen, so müßte dieser also gelautet haben: „credimus in unum deum, mundi conditorem,

---

[1]) Das 1. Mandat des Hermas ist auch sonst wörtlich oder mit Ersetzung des „ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας“ durch „παντοκράτωρ“ als „Glaubensregel“ gebraucht worden, ja an einer Stelle hat es Origenes als ersten Artikel des trinitarischen Bekenntnisses verwerthet; er schreibt in ev. Joh. XXXII, 9 (T. II p. 427 Lommatzsch): . . . ἐκθήσομεν σαφηνίας ἕνεκεν τὰ τοιαῦτα· πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτε εἷς ἐστὶν ὁ θεός, ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας, καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα· χρὴ δὲ καὶ πιστεύειν, ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ πάσῃ τῇ περὶ αὐτοῦ κατὰ τὴν θεότητα καὶ τὴν ἀνθρωπότητα ἀληθείᾳ. δεῖ δὲ καὶ εἰς τὸ ἅγιον πιστεύειν πνεῦμα, καὶ ὅτι αὐτεξούσιοι ὄντες κολαζόμεθα μὲν ἐφ᾽ οἷς ἁμαρτάνομεν, τιμώμεθα δὲ ἐφ᾽ οἷς εὖ πράττομεν.

oder — im besten Fall — „credimus in unum deum omnipotentem, mundi conditorem", obgleich das „omnipotentem" nur einmal bezeugt ist[1]). Nun nimmt aber Zahn selbst nicht an, daß „mundi conditorem" in Tertullian's Taufbekenntniß gestanden hat. Welche Bürgschaft haben wir aber dann, daß sich Tertullian hier an das Taufbekenntniß angeschlossen hat? Zahn erwidert: den Context; allein der Context bietet gerade beim wichtigsten ersten Stück (welches allein das „omnipotentem" enthält), das trinitarische Schema nicht, beim zweiten, dritten und vierten bietet er es höchstens verhüllt. Doch zugestanden, es sei hier überall an das Taufbekenntniß gedacht, so fragt es sich, ob Tertullian für seine Zwecke hier die Formulirung des 1. Artikels für hinreichend zweckmäßig erachtet hat. Daß er „mundi conditorem" überall hinzuzusetzen für nothwendig gefunden hat, haben wir schon gesehen; daß Origenes das 1. Mandat des Hirten einfach als „ersten Artikel" eingeführt hat, zeigten wir oben; daß andererseits Irenäus eine „Wahrheitsregel" aus Hermas, Mand. 1 und Joh. 1 1f. gebildet hat, ist nachgewiesen worden. Lesen wir nun bei Tertullian (de praescr. 13): „regula est autem fidei illa, qua creditur unum omnino deum esse nec alium praeter mundi conditorem, qui universa de nihilo produxerit per verbum suum . . ., id verbum filium eius appellatum" — was ist das anders als eine Combination von Hermas Mand. I und Joh. 1 1f.? Bei Hermas fehlte das „πατήρ", und so ist es auch nicht in die Wahrheitsregel des Irenäus und Tertullian gekommen. Eindrucksvoller aber ließ sich die antignostische, den Polytheismus und Gnosticismus zugleich ausschließende Wahrheitsregel gar nicht gestalten als aus Mand. I und Joh. 1 1f.

Immerhin ließe sich, auch wenn Tertullian hier, wie offenbar, nicht dem Taufbekenntniß, sondern anderen Autoritäten folgt, noch immer die Möglichkeit behaupten, daß auch im Taufbekenntniß „πατέρα" gefehlt hat. Warum ist es — kann man fragen — dem Tertullian nicht an einer der vier Stellen ent-

[1]) Es ist übrigens noch einmal bezeugt, nämlich adv. Prax. 1: „Diabolus unicum dominum vindicat, omnipotentem mundi conditorem," s. über „omnipotens" auch l. c. c. 17.

schlüpft, wenn es ihm durch das Taufbekenntniß geläufig gewesen ist, oder giebt es Stellen, die da beweisen, daß „πατέρα“ in seinem Symbol gestanden hat? Ich meine, daß solche Stellen allerdings vorhanden sind. Darauf will ich kein entscheidendes Gewicht legen, daß Tertullian an der eben citirten Stelle (de praescr.) unmittelbar fortfährt: „verbum . . . delatum ex spiritu patris dei et virtute in virginem Mariam“, obgleich der Ausdruck doch zu denken giebt — das an sich unnöthige „patris“ erklärt sich wohl am besten durch eine Reminiscenz[1]); allein de corona 3 schreibt Tertullian: „Dehinc ter mergitamur amplius aliquid respondentes quam dominus in evangelio determinavit.“ Gemeint ist unzweifelhaft Matth. 28 19; wir antworten „amplius aliquid“ — sollte da der Vatername fehlen[2])? Aber es giebt noch eine deutlichere Stelle. De baptis. 6 heißt es: „Cum autem sub tribus et testatio fidei et sponsio salutis pignerentur, necessario adicitur ecclesiae mentio, quoniam ubi tres, id est pater et filius et spiritus sanctus, ibi ecclesia, quia trium corpus est.“ Hier kann Tertullian doch nur so verstanden werden, daß in der Formel, in welcher die Kirche vorkommt, d. h. in dem Taufbekenntniß, Vater, Sohn und Geist als die drei Zeugen angeführt werden[3]). Mit dieser Stelle ist de orat. 2 zu vergleichen. Hier geht Tertullian allerdings vom Vaternamen im Vater-Unser aus, aber er geht zum Taufbekenntniß über. Das

---

[1]) Ebenso steht es mit der regula adv. Prax. 2, wo „pater“ nicht weniger als viermal vorkommt und die mit den Worten schließt: „spiritum sanctum, sanctificatorem fidei eorum, qui credunt in patrem et filium et spiritum sanctum. Hanc regulam ab initio evangelii decucurrisse etc.“

[2]) Die „lex“ der Taufe ist nach Tertullian durch die Worte Matth. 28, 19 grundleglich gegeben. Wie durfte da ein Wort fehlen; s. auch de spectac. 4: „Cum aquam ingressi Christianam fidem in legis suae verba profitemur“; cf. de bapt. 13: „Lex enim tinguendi imposita est et forma praescripta“.

[3]) Ich weiß sehr wohl, daß Taufformel und Taufbekenntniß etwas verschiedenes ist; aber hier wie in der vorigen Stelle geht Tertullian von der Taufformel zum Taufbekenntniß über und läßt keinen Zweifel, daß die Worte der Formel auch im Bekenntniß standen.

könnte er gar nicht, wenn nicht in diesem Bekenntniß auch der Vatername vorkäme. Die Stelle lautet: „Dicendo autem „patrem“ „deum“ quoque cognominamus [durch diese Combination fühlt er sich nun augenscheinlich an das Taufbekenntniß erinnert] . . . item in patre filius invocatur . . . ne mater quidem ecclesia praeteritur, siquidem in filio et patre mater recognoscitur, de qua constat et patris et filii nomen.“ Hierher gehören auch Stellen wie de monog. 7: „vivit enim unicus pater [man beachte diese Zusammenstellung] noster et mater ecclesia“, oder de pudic. 21: „ecclesia . . . spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis, pater et filius et spiritus sanctus“. Daß er die Glaubensregel adv. Prax. 2 mit dem Bekenntniß zu Vater, Sohn und Geist schließt und dann fortfährt „hanc regulam“ etc., ist schon oben bemerkt worden (s. auch c. 30); aber auf diese Schrift will ich mich hier nicht berufen, da Tertullian's Ausdrucksweise durch den Gegensatz bestimmt sein könnte. Das Angeführte aber genügt m. E., um die an sich schwache Möglichkeit, aus den vier von Zahn benutzten Stellen auf ein fehlendes „πατέρα“ in dem Symbol zu schließen, vollends zu entkräften. Es steht bei Tertullian nicht anders wie bei Irenäus. Beide drücken die in dem ersten Artikel des Taufsymbols enthaltene Wahrheit im Kampfe gegen die Häretiker mit Vorliebe nach Hermas und Joh. 1 1 f. aus. Sie bezeugen damit, daß man in jener Zeit in der Regel so verfahren ist — Origenes setzte sogar Mand. I einfach ein —; sie bezeugen auch die Geläufigkeit der alten Formel: „unus deus omnipotens (creator mundi, creator coeli et terrae)“; endlich bezeugt Tertullian, daß man auch dort, wo man die „Wahrheitsregel“ an das Taufbekenntniß anlehnte, jenes vollere Bekenntniß zum Schöpfergott aufgenommen hat aber sie bezeugen diese Formel nicht als einen Bestandtheil des Taufbekenntnisses.

Sehr viel kürzer kann man sich bei dem letzten von Zahn beigebrachten Beweismittel fassen. Aus Hippolyt c. Noët. 1 soll folgen, daß in Smyrna am Ende des 2. Jahrh. das „πατέρα“ im Symbol gefehlt hat. Aber selbst zugestanden, daß wir zu-

versichtlich an das Taufbekenntniß der Kirche von Smyrna hier denken dürfen, so ist doch das Referat Hippolyt's ganz ungenügend, um den Wortlaut desselben festzustellen. Es lautet: Καὶ ἡμεῖς ἕνα θεὸν οἴδαμεν ἀληθῶς, οἴδαμεν Χριστόν, οἴδαμεν τὸν υἱὸν παθόντα καθὼς ἔπαθεν, ἀποθανόντα καθὼς ἀπέθανεν, καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ ὄντα ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός, καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. καὶ ταῦτα λέγομεν. ἃ ἐμάθομεν. So gewiß uns hier ein bedeutsames Stück erhalten ist, so gewiß ist es uns nur wichtig in dem, was es enthält, und nicht in dem, was ihm fehlt; denn daß hier vieles willkürlich ausgelassen ist, wie der Jesus-Name, die Bezeichnung „Herr", die Jungfrauengeburt ist doch unzweifelhaft. Dann aber läßt sich auch über die Fassung des 1. Artikels in dem zu Grunde liegenden Symbol nichts sagen. Nur das ἕνα ist beachtenswerth und wird unten zur Sprache kommen. Ob „πατέρα" in dem etwa zu Grunde liegenden Taufbekenntniß gestanden hat oder nicht, ist nicht auszumachen. Ein besonderer Grund dafür, daß es gefehlt haben soll, läßt sich nicht erkennen.

Außer dem bisher besprochenen Material führt aber Zahn noch zwei Erwägungen dafür ins Feld, daß „πατέρα" ursprünglich gefehlt hat. Er sagt erstlich, Tertullian und Hippolyt berufen sich in den Schriften adv. Prax. u. c. Noët. nicht auf das „πατέρα" im Symbol, während es ihnen doch sehr bequem sein mußte, einfach auf dies Wort zu verweisen, zweitens die Formel „θεὸν πατέρα παντοκράτορα" sei eine unbiblische und nicht naturgemäße Verbindung. Das erste Argument beweist leider zuviel; denn auch nach Zahn stand „πατήρ" im römischen, karthaginiensischen und smyrnensischen Symbol, nämlich in der Formel „ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός". Tertullian und Hippolyt hätten sich also sehr wohl auf das Symbol berufen können, auch wenn im ersten Artikel nur „ἕνα θεὸν παντοκράτορα" gestanden hätte. Daß sie es trotzdem nicht thun, sondern nur mit den h. Schriften operiren, ist lehrreich — die Gründe für dieses Verfahren hier aufzusuchen, würde zu weit führen —, aber die schwebende Frage empfängt durch dieses ihr Absehen vom Symbol kein Licht. Was aber das letzte

Argument anlangt, so hat Zahn durchaus Recht: θεὸς παντοκράτωρ ist eine biblische und naturgemäße, aus der Septuaginta und der ältesten christlichen Litteratur (Apoc. Joh., I Clem., Hermas, Polyc., Justin, Montan, doch findet sich bei diesem auch ὁ θεὸς πατήρ) häufig zu belegende Verbindung, θεὸς πατὴρ παντοκράτωρ ist keine solche. Auch ich kenne für diese Verbindung außer der oben bereits besprochenen Irenäusstelle und dem alten römischen Symbol aus älterer Zeit nur die drei Stellen Justin, Dial. 139, Polyc. mart. 19 und Hippol. c. Noët. 8 und gebe zu, daß die Justinstelle keinen formelhaften Charakter hat (ὁ Χριστὸς κατὰ τὴν τοῦ παντοκράτορος πατρὸς δύναμιν δοθεῖσαν αὐτῷ παρεγένετο)[1]), und daß die Hippolytstelle strenggenommen nicht in Betracht kommt, weil sie lautet: ὁμολογεῖν πατέρα θεὸν παντοκράτορα καὶ Χριστὸν Ἰησοῦν υἱὸν θεοῦ, θεὸν ἄνθρωπον γενόμενον. Aber was beweist das? Es beweist doch nichts anderes, als daß die Formel θεὸν πατέρα παντοκράτορα am Ende des 2. Jahrhunderts noch immer nicht geläufig geworden war, d. h. daß die specielle Formulirung, die in Rom dem 1. Artikel gegeben worden war, die ältere z. Th. auf Hermas, z. Th. auf das A. T. zurückgehende Formel θεὸς παντοκράτωρ resp. εἷς θεὸς παντοκράτωρ noch nicht zu verdrängen vermocht hat. Anders ausgedrückt — die Erweiterung der Taufformel vom „εἰς πατέρα" zu „εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα" war am Ende des 2. Jahrh. noch nicht in succum et sanguinem übergegangen. Man brauchte im Kampf sowohl wie in der Verkündigung noch lieber resp. unwillkürlich die ältere (nicht-symbolische) Formel. Das giebt uns allerdings einen Fingerzeig für die Geschichte des Symbols, aber nicht für nachträgliche Correcturen, sondern für die Zeit seines Ursprungs. Dieser Ursprung (mit dem Wortlaut εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα) ist jünger als Clemens und Hermas; er ist, wie ich an anderen Stellen nachgewiesen habe, um die Mitte des 2. Jahrhunderts oder kurz vor dieselbe zu setzen. Dieser Ansatz erhält durch

---

[1]) In dem Martyr. Polyc. 19 ist παντοκράτορα überwiegend bezeugt, indeß nicht ganz sicher.

die Beobachtung, die wir an der Geschichte des 1. Artikels gemacht haben, eine starke Stütze.

Aber lehrt etwa Justin, auf dessen Zeugniß wir nun am gespanntesten sein müssen, daß „πατέρα“ im 1. Artikel gefehlt und „παντοκράτορα“ gestanden hat. Zahn ist merkwürdigerweise auf sein Zeugniß gar nicht eingegangen, oder vielmehr er ist auf dasselbe — in einem anderen Zusammenhang seiner Schrift S. 33 ff. — eingegangen, hat aber in einer versteckten Anmerkung (S. 36 n. 1) das unbequeme Material wohl flüchtig markirt, dann aber im Eifer seiner Beweisführung schließlich Justin das bezeugen lassen, was er nicht bezeugt, und das nicht bezeugen lassen, was er bezeugt. Nach Zahn tritt Justin „sehr wahrscheinlich“ für „παντοκράτορα“ im Symbol ein, dagegen nicht für „πατέρα“, dabei sei es allerdings auffällig, daß das alttestamentlich klingende παντοκράτωρ nur im Dialog mit dem Juden vorkomme, und daß die beiden Umschreibungen der Taufformel Apol. I 61 an der Stelle, wo man es nicht erwartet, vielmehr „Vater und Herr des Alls bieten“. Wie steht es nun wirklich? Das Material ist längst (Ztschr. f. KGesch. III 1, S. 1ff.) von Bornemann sorgfältig und umsichtig zusammengestellt worden. Bevor ich auf dasselbe eingehe, sei die Bemerkung vorausgeschickt, daß ich der Aufgabe, das Taufbekenntniß aus Justin's Schriften zu abstrahiren, jetzt etwas skeptischer gegenüber stehe als Bornemann und Zahn. Zahn gewinnt aus diesen Schriften „das in wesentlichen Stücken mit dem römischen identische Taufbekenntniß, welches Justin um 130 in Ephesus gelernt hat“. Von Ephesus zu schweigen, ist mir auch sonst die Herstellung nicht so sicher; indessen das mag hier auf sich beruhen; es handelt sich um die möglichst genaue Reconstruction des 1. Artikels.

Hier hat Bornemann auf Grund des ganzen Materials, das er in extenso vorgeführt hat und welches ich nachzusehen bitte, erwiesen, daß der 1. Art. bei Justin gelautet hat: „πιστεύομεν εἰς τὸν πατέρα τῶν ὅλων καὶ δεσπότην θεόν“[1]). Das ist

---

[1]) S. hauptsächlich die beiden Stellen Apol. I 61 (Schilderung der Taufe): ἐπ᾽ ὀνόματος γὰρ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ καὶ τοῦ

sachlich doch wohl identisch mit „θεὸν πατέρα παντοκράτορα“. Jedenfalls kann darüber kein Zweifel bestehen, 1) daß πατέρα im Taufbekenntniß des Justin gestanden hat, und 2) das παντοκράτορα gefehlt hat; denn es fehlt in allen solennen Stellen und es findet sich überhaupt nur sechsmal unter c. 80 Stellen, wo man es erwarten müßte, wenn es eine stehende Formel Justin's gewesen wäre; die Formel aber ἕνα θεὸν παντοκράτορα findet sich nirgends. Nur das kann man fragen, ob nicht die Formel noch voller gelautet hat: εἰς τὸν πατέρα τῶν ὅλων καὶ δεσπότην θεόν, ποιητὴν τῶν πάντων. Allein mit Recht hat Bornemann nach genauer Prüfung festgestellt, daß die letzten Worte (in dieser oder ähnlicher Gestalt) zwar eine dem Justin geläufige Formel gewesen sind, aber nicht im Taufbekenntniß gestanden haben.

Ich widerstehe hier der naheliegenden Versuchung, zu erwägen, wie sich die Formeln θεὸν πατέρα παντοκράτορα und πατέρα τῶν ὅλων καὶ δεσπότην θεόν geschichtlich und sachlich zu einander zu verhalten[1]. Es mag hier genügen zu konstatiren, daß Justin's Taufsymbol — vorausgesetzt, daß auf ein solches überhaupt geschlossen werden darf; aber beim ersten Artikel ist der Schluß vielleicht am sich ersten — das Wort πατέρα enthielt. Der Befund bei Justin ist entweder überhaupt negativ oder tritt für πατέρα ein.

Damit habe ich die Gründe, die Zahn für seine Ansicht,

σωτῆρος ἡμῶν Ἰ. Χρ. καὶ πνεύματος ἁγίου τὸ ἐν τῷ ὕδατι τότε λουτρὸν ποιοῦνται, und ἐν τῷ ὕδατι ἐπονομάζεται . . . τὸ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ ὄνομα . . . καὶ ἐπ᾽ ὀνόματος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ ἐπ᾽ ὀνόματος πνεύματος ἁγίου, ὃ διὰ τῶν προφητῶν προεκήρυξεν τὰ κατὰ τὸν Ἰησοῦν πάντα, ὁ φωτιζόμενος λούεται· Auch c. 44: ὁ πατὴρ τῶν ὅλων καὶ δεσπότης θεός. C. 12. 32. 40. 46: ὁ πατὴρ πάντων καὶ δεσπότης θεός. C. 36: ὁ δεσπότης πάντων καὶ πατὴρ θεός.

[1]) Unwillkürlich erinnert man sich hier des Ausdrucks in dem I Tim.-Brief 6 13: ἐνώπιον τοῦ θεοῦ τοῦ ζωογονοῦντος τὰ πάντα. Liegt nicht diesem Ausdruck, ferner dem πατὴρ τῶν ὅλων καὶ δεσπότης θεός und dem θεὸς πατὴρ παντοκράτωρ ein semitischer Ausdruck zu Grunde, dessen Uebersetzungen sie sind?

daß πατέρα ursprünglich im römischen Symbol und in den Taufbekenntnissen überhaupt gefehlt habe, sämmtlich erledigt. Sie ließen sich nicht nur nicht halten, sondern es ließ sich beweisen, daß Zahn und die sich ihm angeschlossen haben, einem Irrlicht gefolgt sind.

IV.

Der Gebrauch von „ἕνα“ bei „θεόν“ in Glaubensregeln ist viel stärker bezeugt als das Fehlen des „πατέρα“, insofern erscheint Zahn's Annahme an jenem Punkte besser begründet zu sein als an diesem. Aber andererseits hat in der Geschichte des Symbols, wie wir gesehen haben, ein nachträglicher Zusatz mehr Wahrscheinlichkeit für sich als ein späterer Abstrich; insofern ist Zahn's Annahme „ἕνα“ habe ursprünglich im römischen Symbol gestanden, besonders schwierig.

Indem ich mich der Untersuchung dieses Punktes zuwende, bemerke ich gleich, daß ich von den orientalischen Symbolen absehe. Es mag in ihnen von Anfang an ἕνα gestanden haben; aber die Untersuchung, wann sie entstanden sind, würde zu weit führen. Ich beschränke mich daher auf das Abendland, resp. das römische Symbol. Hier erinnere ich an das oben Nachgewiesene, daß in keinem abendländischen Symbol, das wir in extenso und genau kennen, das „unum“ sich findet; ferner an die erwiesene Thatsache, daß die Väter um 200 die regula fidei über Gott häufig nach Hermas, Mand. I (resp. Joh. 1 1 f.) gebildet haben; endlich mache ich darauf aufmerksam, daß Justin das „ἕνα“ nur sehr selten bietet (s. das Citat bei Iren. IV 6 2: „ab uno deo, qui et hunc mundum fecit“, wenn das Citat soweit reicht, wie ich annehme; aber hier gebot der Context, von dem „unus deus“ zu sprechen), und daß auch die noch älteren Väter, wo sie die Formel „θεὸς παντοκράτωρ“ brauchen, m. W. niemals εἷς hinzufügen[1]).

---

[1]) Das εἷς bei θεός findet sich, ohne daß Jemand daraus Schlüsse für das Taufbekenntniß ziehen dürfte, an Stellen wie die folgenden: I Cor. 8 6: ἡμῖν εἷς θεός . . . καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός. Eph. 4 9:

Schon diese Erkenntnisse sind der Zahn'schen These nicht günstig. Bis ca. 150/160 kann Niemand, wenn er überhaupt Vermuthungen aufstellen will, vermuthen, in dem 1. Artikel des Taufbekenntnisses habe „ἕνα" gestanden; daß es nach c. 240 in den abendländischen und dem römischen Symbol nicht gestanden hat, ist andererseits sicher. Sollte es zwischen 160 und 240 eine Stelle gehabt haben? Zahn's Beweise dafür sind erstlich die oben angeführten 15 Stellen aus Irenäus, Tertullian, Hippolyt, zweitens eine, wie er meint, entscheidende Stelle, nämlich adv. Prax. 3.

Was nun die 10 Stellen aus Irenäus anlangt, so steht zwar in ihnen allen „ἕνα", aber eben dieses „ἕνα" findet sich häufig auch in denselben Formeln, wenn Irenäus zum christologischen Bekenntniß übergeht, bei Christus. I 10 1: εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα . . . καὶ εἰς ἕνα Χριστόν (dagegen nur εἰς πνεῦμα ἅγιον). I 9 1: τοῦ γὰρ Ἰωάννου ἕνα θεὸν παντοκράτορα καὶ ἕνα μονογενῆ Χριστὸν Ἰησοῦν κηρύσσοντος, III 1 2: „unum deum factorem coeli et terrae . . . et unum Christum filium dei." III 1 2 sq.: „unus igitur deus pater et unus Christus Jesus dominus noster" (voransteht eine christologische Glaubensregel). III 6 5: „distinxit enim eos qui dicuntur dii, ab uno deo patre, ex quo omnia, et unum dominum Jesum Christum confessus etc." (I 22 1 geht Irenäus überhaupt nicht zum christologischen Bekenntniß über, ebensowenig I 16 3; III 11 1 3 3 4 2 6 4. Es giebt m. W. nur zwei Stellen, wo „εἷς" bei Gott steht, bei Christus nicht, nämlich IV 1 1: „qui credunt in unum et verum deum et Christum Jesum filium dei" und IV 33 7: εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα . . . εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν κύριον ἡμῶν). Auf Grund dieses Thatbestandes, wenn auch εἷς θεός etwas häufiger ist als εἷς Χριστός[1]),

---

εἷς κύριος . . . εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν (s. hierzu S. 148). I Tim. 6 15: ὁ μακάριος καὶ μόνος δυνάστης. I Clem. 46 6: ἕνα θεὸν ἔχομεν καὶ ἕνα Χριστὸν καὶ ἓν πνεῦμα τῆς χάριτος. II Clem. 20 5: τῷ μόνῳ θεῷ ἀοράτῳ, πατρὶ τῆς ἀληθείας. Ignat., Ephes. 7: ἐπὶ ἕνα Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα. 8: εἷς θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

[1]) Wahrscheinlich erklären sich die Fälle, wo die Glaubensregel so

kann man nur urtheilen, daß, wenn jenes im Taufbekenntniß gestanden hat, so auch dieses. Nun aber denkt Zahn mit Recht nicht daran, εἷς Χριστός im Taufbekenntniß gelten zu lassen; also ist auch das εἷς bei θεός nicht aufzunehmen. Es bleiben noch die vier Stellen bei Tertullian[2]). In Bezug auf diese Stellen habe ich oben gezeigt, daß man, wenn man sie für den 1. Artikel des Symbols direkt benutzen will, auch „mundi conditorem“ in ihn aufnehmen muß. Das kann Zahn nicht thun und thut es auch nicht. Welche Gewähr aber hat man dann für das εἷς? Dazu kommt, daß, wie auch schon gezeigt worden, die Worte eine Combination aus Hermas und Johannes darstellen. Das trifft freilich für de praescr. 36 nicht zu, aber dort ist überhaupt nur ein ganz kurzes Referat gegeben.

Indessen läßt sich noch immer fragen, warum Tertullian — auch in kurzen Referaten — das „unum“ anzubringen für nöthig gehalten hat. Zahn findet, daß sich hier schlechterdings keine andere Begründung geben lasse, als die Annahme, der Symboltext habe so gelautet; speziell behauptet er, antignostisch sei das „unum“ nicht; denn die Gnostiker hätten auch die Einheit des höchsten Gottes betont. Das ist richtig, und ist doch speciosius quam verius. Gewiß hielt Marcion seinen guten Gott letztlich für den einzigen — der creator deus ist nur ein fragwürdiger Gott —, gewiß hat Ptolemäus (ep. ad Floram bei Epiph. 33 7) geschrieben: εἷς γάρ ἐστιν ἀγέννητος ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα ἰδίως, gewiß lautete die regula des Apelles: εἷς ἐστὶν ἀγαθὸς θεὸς καὶ μία ἀρχὴ καὶ μία δύναμις ἀκατονόμαστος; aber dennoch lag es den Kirchenvätern mit Recht viel näher, die Gnostiker und Marcioniten für Dualisten (Polytheisten) zu halten als für Mono-

---

gebildet ist, daß bei Gott εἷς resp. μόνος steht, bei Christus dagegen nicht, aus Joh. 17 3: ἵνα γινώσκωσι σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν.

[2]) Die Hippolytstelle kommt, wie wir schon sahen, nicht in Betracht, da Hippolyt den Anfang des Taufbekenntnisses, wenn dasselbe überhaupt hier gemeint ist, ganz unvollkommen in den Worten ἕνα θεὸν οἴδαμεν ἀληθῶς, οἴδαμεν Χριστόν, οἴδαμεν τὸν υἱὸν παθόντα wiedergegeben hat. Auch soll es sich hier nicht um das römische Bekenntniß handeln.

theisten. Diese Häretiker trennten sämmtlich den höchsten Gott vom Weltschöpfer; da aber der Weltschöpfer den Kirchenvätern Gott im höchsten Sinn war, so stellte sich ihnen die Häresie nothwendig als Zweigötterei dar. Als Dualisten haben sie die Häretiker unaufhörlich bekämpft, und wenn Tertullian in de praescr. haer. und Irenäus in seinem großen Werk immer wieder vom „unus deus dominus, creator mundi“ sprechen, so ist das die kürzeste Formel, um die Einheit des Höchsten- und des Weltschöpfer-Gottes auszusprechen. Eben weil sie diese Einheit betonen mußten, so griffen sie zu der Formel des Hermas mit ihrem εἷς und sagten statt des ATlichen „κύριος παντοκράτωρ“ (oder ä.) „εἷς θεὸς παντοκράτωρ, ὁ τὰ πάντα ποιήσας (oder ä.). Es begreift sich also sehr wohl, warum in den antignostischen Schriften und von den antignostischen Vätern das „unus deus“ hervorgehoben worden ist.

Was aber endlich die Stelle adv. Prax. 3 betrifft, auf die Zahn den höchsten Werth legen zu müssen glaubt („quoniam et ipsa regula fidei a pluribus diis saeculi ad unicum et verum deum transfert, non intelligentes unicum quidem sed cum sua οἰκονομίᾳ esse credendum, expavescunt ad οἰκονομίαν“), so ist sie ganz ungeeignet, den Wortlaut des Symboltexts an die Hand zu geben. Die Glaubensregel, die hier gemeint ist, ist doch offenbar nach Joh. 17 3 gebildet und nicht nach dem Taufbekenntniß, und es wäre erst zu beweisen, daß stets an dieses zu denken ist, wo von „Glaubensregel“ gesprochen wird. Aber selbst wenn an das Symbol mitgedacht ist, so deckt die Formel „θεὸς πατὴρ παντοκράτωρ“ auch das Recht des Ausdruckes „unicus deus“.

Hiermit ist die Prüfung der von Zahn angeführten Gründe beendigt. Die in der Ueberschrift unserer Abhandlung gestellte Frage: „Hat der erste Artikel des römischen Symbols ursprünglich gelautet: „πιστεύω εἰς ἕνα θεὸν παντο-

κράτορα", ist nicht nur zu verneinen, sondern es ist auch zu sagen, daß es höchst wahrscheinlich niemals und nirgendwo ein Taufbekenntniß gegeben, in welchem der fragliche Artikel so gelautet hat.

Dennoch ist die Zahn'sche Untersuchung nicht werthlos. Sie hat kräftig darauf aufmerksam gemacht, daß vor Irenäus der Ausdruck „θεὸς πατὴρ παντοκράτωρ" nicht sicher als terminus technicus nachgewiesen werden kann, während sowohl die Formel θεὸς παντοκράτωρ, als auch eine Glaubensregel nach Hermas Mand. I (z. Th. kombinirt mit Joh. 1 1 ff.), sowie εἷς θεὸς παντοκράτωρ (so seit Irenäus), häufig zu finden sind und bis zum 2. Decennium des 3. Jahrh. mit Vorliebe gebraucht wurden. Dieser Thatbestand giebt ein gewisses Recht zu der Annahme, daß die Formulirung des 1. Artikels πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα nicht „uralt" ist und nicht schon z. Z. des Irenäus aus „unvordenklichen Zeiten" stammte, sondern parallel dem justinischen πιστεύω εἰς πατέρα τῶν ὅλων καὶ δεσπότην θεόν steht und erst in der Mitte oder kurz vor der Mitte des 2. Jahrhunderts (jedenfalls aber vor dem brennenden Kampf mit dem Gnosticismus) entstanden ist. Als sie aufkam, fand sie bereits ältere Rivalen in den oben citirten selbständigen, nicht aus der Explication des Taufbefehls stammenden Formeln, Rivalen, die im gnostischen Kampf besonders gute Dienste leisten konnten. Daher sind die Glaubensregeln bis über den Anfang des 3. Jahrhunderts hinaus in Bezug auf das Bekenntniß zu Gott häufig nach jenen älteren Autoritäten — nicht nach der explicirten Taufformel, dem Symbol — gebildet worden.

Noch ist ein Wort über die Deutung der Verbindung „θεὸς πατὴρ παντοκράτωρ" zu sagen. Zahn hat sie unbiblisch und nicht naturgemäß genannt; S. 52 n. 1 schreibt er: „Die ursprüngliche Form (d. h. nach ihm εἷς θεὸς παντοκράτωρ) ist, trotz des wahrscheinlichen Mangels eines Artikels auch in dieser, zu übersetzen: „an einen Gott, den Allgewaltigen", die römische Form: „an Gott (den) Vater, den Allgewaltigen." Diese Erklärung scheint mir nicht richtig. Beachtet man die Formeln:

ἐνώπιον τοῦ θεοῦ τοῦ ζωογονοῦντος τὰ πάντα (I Tim. 6 13),
θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσι (Eph. 4 9),
πατὴρ τῶν ὅλων καὶ δεσπότης θεός (Justin),

so muß man εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα „an Gott den allgewaltigen Vater" oder besser mit einem Ausdruck „an den allgewaltigen Vater-Gott" übersetzen. Leider vermögen wir im Deutschen dabei die bedeutsame griechische Wortstellung nicht beizubehalten. Alle drei Worte sind so zu sagen accentuirt; aber πατέρα ist besonders zu betonen.

Die christliche Weltanschauung und die wissenschaftlichen Gegenströmungen.

Von

Prof. Lic. E. Troeltsch.

IV.

Die meisten idealistischen Denker der bisher geschilderten Richtungen glauben ihre Sätze über Geist und Natur in der Linie eines panpsychistischen Monismus fortführen zu müssen und den religiösen Glauben an Gott in diesem Sinne verstehen oder mit ihrem metaphysischen System verschmelzen zu dürfen. Es ist die allgemeine moderne Tendenz zum „Monismus", die hierin zum Ausdruck kommt, und die auch auf dem Boden idealistischer Anschauung bei aller Anerkennung der idealen Lebensmächte der Eigentümlichkeit christlichen Glaubens doch scharf und empfindlich entgegensteht. Die Frage ist hierbei, was denn eigentlich das zum Monismus treibende Motiv sei, und ob dieses Motiv ein unüberwindliches Hindernis für die christliche Weltanschauung, eine ihr schlechthin gegenüberstehende Tatsache sei.

Seine allgemeinste Wurzel ist die Wendung des modernen Lebens und Denkens zur Breite der Wirklichkeit und die Verlegung der Kräfte in das Innere der Dinge und Menschen. Aber hiermit ist nur eine allgemeine Stimmung bezeichnet, die sehr verschiedener Deutung fähig ist. Aus dieser Wendung würde wohl eine Korrektur des überlieferten Supranaturalismus hervorgegangen sein, aber der absolute Monismus mit seiner Einheit von Geist und Natur, Gott und Welt, seiner Vereinerleiung von Ideal und Wirklichkeit, Per=

sönlichem und Unpersönlichem würde nicht die notwendige Folge gewesen sein. Ist jene neueröffnete Tatsachen- und Anschauungswelt doch auch von hervorragenden Philosophen in pluralistische Systeme verarbeitet worden. Es sind vielmehr andere Motive, die zu der bloßen veränderten und erweiterten Auffassung des Tatbestandes hinzugetreten sind und diese Tendenz erzeugt haben. Hier treffen wir einmal auf den neuen Naturbegriff und sodann auf die Erneuerung des ästhetischen Geistes der Antike. In dem einen oder dem andern liegen die wirklichen Motive des Monismus, und zwar schließen sich für jeden schärfer Zusehenden die beiden gegenseitig aus.

Das erstere Motiv führt uns wieder in die Nähe des Materialismus zurück, der ebenfalls die monistische Tendenz der Zeitstimmung für sich in Anspruch nimmt. Hier erwächst die spezifisch naturalistische Gestalt des Monismus, deren Eigentümlichkeit darin besteht, daß von der Einheit und gesetzlichen Geschlossenheit der Natur ausgegangen wird und in diese alle übrigen Erscheinungen wohl oder übel eingearbeitet werden. Hier ist der Geist nichts anderes als das Bewußtsein der Naturelemente um ihre naturgesetzliche Bewegung und Bestimmtheit; die Natur ist das Primäre und der Geist nur Begleiterscheinung. Die hier zu Grunde gelegte Naturauffassung löste sich zwar seinerzeit erst von den pantheistischen Systemen der Renaissance ab, hat aber ihre eigentümlichen Wurzeln doch wesentlich in den neuen naturwissenschaftlichen Entdeckungen und hat dann erst in der von hier aus gewonnenen mechanisch-materialistischen Gestalt auf die philosophischen Systeme zurückgewirkt und zur Umbildung des phantastischen, neuplatonisch gefärbten Monismus in einen modern naturalistischen angeleitet. Hier beruht denn nun der Monismus auf der Einarbeitung des Geistes in das Gefüge der Naturanschauung, wobei der erstere zum Anhang des letzteren werden muß, und die Gesammtgestaltung des Systems auf der einheitlichen Substanz und Gesetzmäßigkeit der Natur. Das ist der Fall in dem merkwürdigen, mathematisch-geometrisch orientirten System des Spinoza, dessen eigentümliche Mystik daher auch in scharfem Widerspruch zu den Grundlagen des Systems steht. Das ist ferner der Fall in der

hylozoistischen Gelegenheitsmetaphysik moderner Naturforscher, denen alles nur auf einen geschlossenen Naturzusammenhang ankommt und ihm gegenüber die Selbständigkeit des Geistes nur geringe Schwierigkeiten macht. Die Gegensätze gegen diese dem Materialismus sich annähernde Form des Monismus sind bereits mit dem bisher Entwickelten gegeben. Jede ernstliche und eindringende Erwägung des Verhältnisses von Geist und Natur, die bei der Anerkennung des Geistes überhaupt dann auch unausbleiblich von der Sache gefordert wird, jede Anerkennung von naturüberlegenen, in sich selbst wertvollen Gütern des Geistes und der Persönlichkeit, jede Erfassung der Einheit des Seins in etwas anderem als der bloßen Einheit des mechanischen Gesetzes zersprengt diese Auffassung des Monismus, die nur bei einer bloß scheinbaren Würdigung des Geistes möglich ist. Wo er dem höheren Sinne des Daseins gerecht werden will, macht er daher auch mit plumper Inkonsequenz Anleihen bei anderen Lebensanschauungen, die nur unter ganz anderen Voraussetzungen möglich sind; insbesondere schiebt sich seiner mechanischen Einheitsanschauung meistens die sogleich zu besprechende ästhetische unter. Das ist ganz deutlich bei D. F. Strauß und bei dem schon erwähnten Vortrage Häckels der Fall, der seinen Hylozoismus mit den berühmten Versen Goethes ästhetisch drapirt. Diese naturalistische Gestalt des Monismus darf also durch das bisherige für erledigt gelten. Es sei nur noch darauf hingewiesen, wie gerade die modernste Gestalt der Philosophie und der prinzipielle Anschluß an die Tatsachen im Positivismus zu einem runden Verzicht auf jede Geschlossenheit und Einheitlichkeit einer Gesammtanschauung geführt hat und bei aller weltlich immanenten Grundstimmung doch nur einzelne, an sich nicht auf einander zurückzuführende Wirklichkeitsgruppen anerkennt. Es ist das nur ein weiterer Beweis dafür, daß der Monismus nicht mit den Tatsachen selbst, sondern erst mit einem bei deren Deutung hinzutretenden Motiv gegeben ist.

Wir haben es hier mit der anderen, viel wichtigeren Erscheinung des idealistischen Monismus zu tun, der in der Natur nur die Verkörperung des Geistes erkennt und seine Grundlage in einer bestimmten Anschauung von der das Ganze dieser Geist-Natur

innerlich belebenden und gestaltenden Einheit besitzt. Das hierbei leitende Motiv kann daher nur auf dem Gebiete der Erfahrungen des Geisteslebens liegen. Der Konsequenz des Denkens entspricht nur der ganz allgemeine Trieb nach Einheit, die Einheitsformel selbst stammt aus einem selbständigen Erfahrungsgebiet, dem des Schönen und der Kunst. Das war in der antiken Philosophie der Fall, ebenso verhielt es sich mit dem eigentümlichen Platonismus der Renaissance. Mit vollem Bewußtsein ist aber dieses Motiv erst anerkannt und ausgestaltet worden von der großen Bewegung unserer klassischen Litteratur, die ebendeshalb nach Diltheys Ausdruck ein neues Lebensideal schuf und wirkte wie eine neue Philosophie. Wenn sie sich dabei besonders an Spinoza anlehnte, so hat sie ihn nachweislich aus ihrem Eigenen umgedeutet und nur einen philosophischen Halt für die in ihr gährenden Gedanken gesucht. In Wahrheit liegen vielmehr leibnizische Gedanken zu Grunde, deren schulmäßiger und trockener Theismus nur durch die ästhetische Einheitsidee poetisirt und deren spröder monadologischer Individualismus durch den viel reicheren und lebendigeren künstlerischen ersetzt wurde. Lessing, der es als ein Geheimnis mit ins Grab nahm, Herder und Goethe sind die Väter dieses ästhetischen Monismus, dessen Grundgedanken bereits in dem einleitenden Aufsatze dargestellt sind. Hier kommt es nur darauf an, die Eigenart des leitenden Motives klar zu machen, welche bei der allgemeinen Anpreisung des Monismus nur allzu oft übersehen wird.

Jene Litteratur läßt gar keinen Zweifel darüber, daß ihr überwältigender Grundgedanke die Anschauung einer inneren einheitlichen Lebendigkeit des Geistes ist, der sich in der sinnlichen Welt harmonisch entfaltet. Auf ihrer Höhe haben ihre größten Dichter und Denker, Goethe, Schiller und Humboldt, als den innersten Kern dieser Anschauung das hellenische Schönheitsideal erkannt, wie es nicht bloß aus den Schöpfungen der Kunst, sondern auch aus dem Denken und der Lebensführung jenes Volkes einer enthusiastischen Verehrung entgegen zu strahlen und mit dem ursprünglichen Wollen der Natur identisch zu sein schien. Schelling hat in seiner „intellektualen Anschauung“ diesen Schön=

heitsgedanken unter dem direkten Einflusse Goethes und der Romantik geradezu zur prinzipiellen Grundlage aller Philosophie gemacht, Hegel hat ihn nur rationalisirt, aber nicht innerlich verändert. Diese Verehrung des klassischen Schönheitsideals als des Schlüssels zu aller Weltanschauung und Lebensansicht hat sich dann verdichtet zur Verehrung Goethes, dessen Erscheinung nach Grimms Meinung auf unser geistiges Leben gewirkt hat wie eine kosmische Veränderung auf die Temperatur des Erdballs. Wenn heute die „Goetheforschung" in ihm nicht bloß den Dichter, sondern vor allem den Denker und das normale Lebensvorbild, den Weisen, verehrt, so giebt sich in alledem immer nur die Macht jenes Einheitsgedankens kund. Die Einheit der Welt und des Lebens ist darnach kurz und bündig unter die Formel zu bringen, daß sich alles Einzelne zum Ganzen verhält wie der Stoff zu der ihn gestaltenden schönen Form. Das Kunstwerk ist nur die konzentrirte und nachgeschaffene Erscheinung der das All gestaltenden Einheit des Sinnlichen und Geistigen. Das Ganze im Einzelnen und das Einzelne im Ganzen; der Zweck nicht außerhalb, sondern in der Schönheit des Ganzen selbst gegeben; ein beständiges Wirken und Schaffen, aber nicht in der Richtung auf ein erst zu Erreichendes, sondern frei aus dem Innern quellende Harmonie der Bewegung: diese im Schönen gegebene Einheit von Ganzem und Teilen, von Zweck und Tätigkeit empfahl sich dem nach Einheit suchenden Denkbedürfnis. Sie schien dann auch den Rhythmus der naturgesetzlichen Regelmäßigkeit ohne besondere Schwierigkeit in ihren Zusammenhang aufzunehmen und zu erläutern. Zudem und vor allem ergab sich hieraus eine bestimmte, bereits im vorigen Aufsatze gestreifte Auffassung vom Sittlichen, das zur Auswirkung der Individualität unter dem Gesichtspunkt des harmonischen Lebenskunstwerkes wurde und die Formel der Einheit des Alls in dem Ideal des von der schönen Form einheitlich gestalteten sinnlich-geistigen Lebens des Individuums wiederholte. Darin fand die moderne Wendung zur Diesseitigkeit und innerweltlichen Betätigung ihre ästhetische Verklärung und idealistisch-metaphysische Begründung. Die unbefangene Natürlichkeit und skrupellose Heiterkeit der Antike schien hier mit modernem Individualitätsbewußtsein

und rastlosem Tätigkeitsdrange vereinigt. Es ist nur natürlich, daß von hier aus auch eine Umgestaltung des religiösen Empfindens im Sinne einer ästhetischen Verehrung der alleinen Gott-Natur gefordert werden zu müssen schien. All das zusammen bildete eine Welt- und Lebensanschauung von bedeutender Kraft und Tiefe, die sich wohl dem Idealismus als Abschluß darbieten konnte und die im Zusammenhange mit der nach Maß und Ordnung verlangenden Steigerung der Leidenschaften und Gemütsspannungen sich so tief in die Gemüter einsenken konnte, daß sie vielen Denkern unabtrennbar mit der Weltstellung des modernen Menschen verknüpft zu sein und einen Wendepunkt auch im religiösen Leben herbeiführen zu müssen schien.

Es handelt sich also für uns um eine Auseinandersetzung mit jenem ästhetischen Motiv des Monismus, das für uns nach dem bisherigen allein in Betracht kommen kann, und zwar insbesondere um die Frage, ob von hier aus eine prinzipielle Umgestaltung der Religion notwendig und zu erwarten sei.

Hier ergiebt nun aber die genauere Erwägung des Wesens der Religion zunächst sofort, daß die Kombination derselben mit dieser Weltanschauung nur sehr locker und nachträglich ist, daß sie im Grunde derselben geradezu widerspricht. Gegenüber einer solchen Deutung der Religion, die weniger auf genauem Studium und Durchleben der Religion als auf einer losen und raschen Mischung des religiösen Triebes, ästhetischer Eindrücke, lebhaften Natur- und Weltsinnes und metaphysischer Erwägungen begründet ist, können wir auf das gegenwärtige wissenschaftliche Studium der Religion verweisen, das zwar zum Teil noch in seinen Anfängen ist, aber doch über den Gegensatz gegen jene Zurechtlegung bereits keinen Zweifel läßt. Es hat kürzlich eine sehr schöne Zusammenfassung in dem Lehrbuch der Religionsphilosophie von Siebeck gefunden, zu dem eine höchst wertvolle Ergänzung die etwas ältere Religionsphilosophie Rauwenhoffs bietet. Hier treffen wir vor allem überall den einen Grundsatz, daß die Religion ein selbständiges und eigenartiges, in dem Wesen und der Weltstellung des Menschen begründetes Phänomen ist, das seine eigene Entwickelung und seine eigenen Lebensbedingungen für sich hat. Sie besitzt ihre Eigen-

tümlichkeit und ihre Gesetze in sich selbst und empfängt sie nicht von irgendwo anders her. Bei allen Einflüssen von Seite des wissenschaftlichen Denkens und anderer Culturgebiete ist ihre innere Kraft und ihre Eigenart doch in ihrem eigenen Wesen gelegen. Sie kann daher von solchen Lebensgebieten her in ihrer Aeußerungsweise wohl modifizirt werden, ja sie kann bei völliger Ueberholung durch geistigen und sittlichen Fortschritt gelähmt und erdrückt werden, aber neue Kraft und innere Umwandelung kann sie nur aus ihren eigenen Quellen erfahren. Schon das macht es sehr unwahrscheinlich, daß von der ästhetischen Seite her eine wesentliche innere Umwandelung der Religion erfolgen, daß dem religiösen Einheitsgedanken sich jemals der ästhetische unterschieben könne. Vollends unüberwindlich aber wird der Gegensatz beider, wenn wir die bestimmte, aus dem Wesen und dem Entwickelungsgange der Religion sich ergebende Grundtendenz derselben mit der hier vorausgesetzten ästhetischen Anschauung vergleichen. Dabei mag hier unerörtert bleiben, ob diese Entwickelung sich in geradlinigem Fortschritte vollzieht oder ob in ihr neue, dem bisherigen religiösen Stande entgegenwirkende und ihn von innen heraus verwandelnde Kräfte einströmen. Jedenfalls tritt in diesen Grundgesetzen vermöge der allgemeinen Einheitlichkeit der religiösen Anlage die allgemeinste Tendenz, das innere Wesen und Endziel der Religion für unseren Zweck hinreichend deutlich hervor. Hier beobachten wir nämlich auf der einen Seite die immer vollständigere Annäherung und schließliche Verschmelzung des Religiösen und des Sittlichen, dessen innere Verwandtschaft und Füreinanderbestimmtheit näher zu entwickeln hier nicht der Ort ist. Auf der andern Seite zeigt sich die immer durchgreifendere und sich immer mehr verinnerlichende Ausbildung des Erlösungs- und Heilsgedankens, der von Hause aus für die Religion konstitutiv ist und in seiner letzten Konsequenz die überweltliche Erlösung enthält, die ein über die Relativität der Welt hinaus liegendes und den sinnlichen Gütern überlegenes absolutes Gut gewährt. Aus dem Zusammenhang und der Wechselwirkung beider Tendenzen ergiebt sich die allgemeine Richtung auf eine jener ästhetischen Immanenzvorstellung direkt widerstrebende Gesammthaltung der religiösen Stimmung, auf eine strenge Unter-

scheidung Gottes von der Welt und des religiös-sittlichen Lebensideals von dem tatsächlichen natürlichen Zustande des Menschen. Es ergiebt sich die Tendenz auf eine ethisch-religiöse Ueberweltlichkeit, die durch Gegenüberstellung bestimmter höherer Inhalte gegen die natürlichen Lebensinhalte sich scharf abgrenzt von einer bloß ästhethischen Durchleuchtung und harmonischen Ordnung des gegebenen Stoffes durch eine ihm von selbst immanente Form.

Bei einem Rückblick von der erreichten Stufe des religiösen Lebens zeigt sich diese Tendenz als im Wesen der Religion gelegen und in ihrem hier nicht näher zu erklärenden Entwickelungsgange bekundet. Man hat die hiermit gegebene Anschauung von Gott und Welt mit dem Namen Theismus bezeichnet. Historisch angesehen ist der Theismus in der Tat nichts anderes als der seiner unmittelbaren, lebendigen Bildlichkeit entkleidete und in philosophische Formeln gefaßte Gottesbegriff der höchsten Religionsstufe, des Christentums. Ohne auf die Frage nach der Absolutheit des Christentums hier einzugehen, darf doch gesagt werden, daß jede weitere religiöse Entwickelung in der Richtung des Theismus sich zu halten hat und daß lebendige Frömmigkeit nur in ihr überhaupt denkbar ist. Das ist eine Tatsache, die heute gerade von der religionsfeindlichen Forschung in aller Schärfe anerkannt ist. Feuerbach stellt auch in dieser Beziehung eine lehrreiche Reaktion gegen den idealistischen Pantheismus dar. Freilich schärft sich mit der Anerkennung dieses Grundcharakters aller Religion auch das Verständnis für die hierin gelegenen Schwierigkeiten. Dabei ist weniger an den so viel angefochtenen Begriff der Persönlichkeit zu denken, der vielmehr kein Begriff, sondern das Symbol eines solchen ist und bei dem richtigen Verständnis der religiösen Vorstellungs- und Bildersprache sich als inadäquater Ausdruck eines sehr wohl verständlichen Erfahrungsgehaltes ausweist. Die Schwierigkeiten liegen vielmehr in dem Problem der Theodicee, das von den Positivisten und Pessimisten als der eigentliche springende Punkt bezeichnet wird. Diese Einwendungen sind für uns deshalb so wichtig und interessant, weil sie in der Tat das Verständnis der Religion an den richtigen Punkt leiten und die Verquickung des ästhetischen Optimismus mit dem wahren Wesen der Religion

für immer weitere Kreise aufzulösen geeignet sind. Das Problem der Theodicee ist identisch mit dem des Erlösungsglaubens und eben dadurch mit dem der Religion überhaupt. Der Glaube an Gottes Güte und Heiligkeit und die Erkenntnis des Weltleides und menschlicher Gebrechlichkeit sind gerade in dem Wesen der Religion verknüpft, und von hier aus entspringt für die mit dem Sittlichen vereinigte Frömmigkeit die Richtung auf den „Theismus". Die hierin liegenden logischen Schwierigkeiten fechten die wahre und lebendige Frömmigkeit nicht an, da sie gerade die erfahrungsmäßige Auflösung derselben in der Tatsache eines über die Welt erhabenen inneren Friedens ist. So kommen für uns diese Einwendungen wesentlich unter dem Gesichtspunkt in Betracht, daß sie die Umkehr der wissenschaftlichen Meinung über die Religion darstellen und die tatsächliche Richtung aller ächten Religion auf den Theismus unwillkürlich anerkennen. Wenn Paulsen und Volkelt den ästhetischen Pantheismus als Fundament der Zukunftsreligion bezeichnen, so haben sie doch auch hier beide sich genötigt gesehen, die Verbindung pessimistischer Elemente, die Tragik eines sich selbst erlösenden Gottes u. a. zugleich irgendwie mit in Aussicht zu nehmen. Damit ist das Ungenügende desselben deutlich eingestanden, ohne daß wir über den geradezu irreligiösen Charakter jener pessimistischen Mythologie irgend ein Wort zu verlieren brauchen. Die Selbstbehauptung der Religion müssen wir ihrer inneren Kraft und Energie überlassen, für welche ja die Erkenntnis des Weltelends nichts Neues und nichts spezifisch Modernes ist, das sie nötigte, neue Wege einzuschlagen. Hier genügt es, die Unstatthaftigkeit ihrer Vermischung mit dem ästhetischen Monismus dargetan zu haben.

Freilich giebt es Religionsformen, welche jenem ästhetischen Einheitsglauben in einiger Beziehung entgegen kommen, die der pantheistischen Mystik, welche wenigstens in der vollen Hingabe des Einzelseins an ein unendliches Ganzes mit ihm übereinstimmt. Aber diese Mystik ist immer und überall nur eine Lähmungserscheinung, ein Zersetzungsprodukt gewesen, wenn alte Religionsformen zu wanken begannen und der religiöse Trieb ohne Mut zu energischer Betätigung sich auf sich selbst, auf sein unbestimmtes

und allgemeines Sehnen nach dem Göttlichen zurückzog, wenn er insbesondere gegen den ethischen Charakter des Göttlichen indifferent war oder wurde. Sie ist nicht die Religion der Zukunft, sondern die altbekannte und immer wiederkehrende Religion der Zersetzung, die insbesondere in den arischen Naturreligionen aufzutreten pflegt und von dort her bis heute mächtig wirkt, zu der sich auch in der gegenwärtigen religiösen Krisis viele mit der kirchlichen Religion zerfallene Gemüter flüchten. Wenn heute religionsbedürftige Philosophen in Paul de Lagarde einen Propheten sich erwählt haben, so sind sie in ihrer Unkunde dessen, was Religion ist, an ein solches Gemüt geraten, das bei allem Reichtum und aller Tiefe seiner Frömmigkeit doch mehr eine unklare, unruhige und überreizte Sehnsucht nach Religion als diese selbst besaß. Der moderne Neubuddhismus vollends, der mit dem wirklichen Buddhismus so wenig gemein hat wie mit der wirklichen Religion, ist nur ein Symptom der bei solcher Zersetzung sich einstellenden geistigen und sittlichen Leere, des Mangels an Kraft und Selbstvertrauen, die Religion der Blasirten.

Es darf somit als ein Ergebnis der bisherigen Vergleichung bezeichnet werden, daß der ästhetische Monismus in seinem täuschenden Optimismus und seiner aristokratischen Beschränkung auf die ästhetisch Gebildeten dem innersten Wesen der Religion mit ihrem Leid und Sünde furchtbar streng nehmenden Ernste und ihrer alle Mühseligen und Beladenen tröstenden Milde geradezu zuwiderläuft, daß er weit entfernt, eine neue Entwickelungsstufe der Religion einzuleiten, ihrem Entwickelungszuge vielmehr hemmend entgegen steht. Alle Versuche, die Religion monistisch zu gestalten, sind stets von außen an sie herangetreten. Umgekehrt sind alle kräftigen religiösen Impulse immer von theistischer Frömmigkeit ausgegangen. Die neue Wissenschaft und Welterkenntnis hat den alten, naiven biblisch-kirchlichen Supranaturalismus mit seiner anthropomorphen Trennung von Gott und Welt, seinen Eingriffen in den Weltlauf und seinen zweierlei Causalitäten für Werktag und Feiertag allerdings in den weitesten Kreisen zerstört, aber das Ergebnis war niemals eine innere Wandelung der Religion selbst, sondern nur eine Vergeistigung und Verinnerlichung des Supra-

naturalismus, der gleichviel unter welchen Vorstellungsbildern der Weltanschauung und der Lebensführung den Grundton einer Beziehung auf einen überweltlichen „persönlichen" Gott und überzeitliche Güter der sittlichen Persönlichkeit verleiht. Es darf hinzugefügt werden, daß diese Tatsache auch der Philosophie keineswegs entgangen ist und die Gruppe der sogenannten theistischen Philosophen z. B. J. H. Fichte, Weisse und Ulrici, auch Lotze ihr ernstlich Rechnung zu tragen versuchten. Insbesondere hat der größte Vertreter jenes Monismus, Goethe selbst, mit zunehmendem Alter die Eigenart der Religion immer schärfer empfunden und erkannt und seinen Naturpantheismus durch eine sehr ernste theistische Wendung ergänzt, wie man sich aus seinen Sprüchen, den Briefen und Gesprächen oder aus dem Buche O. Harnacks über „Goethe in der Epoche seiner Vollendung" leicht überzeugen kann.

Soweit wir überhaupt den Boden der religiösen Weltanschauung einnehmen, möchte damit die Sache erledigt scheinen. Man könnte, wie das die meisten Theologen tun, die weiteren Fragen nach der Bedeutung des Aesthetischen sich selbst überlassen. Allein die Macht der hieran anknüpfenden Gedanken über die Gegenwart ist zu groß, als daß es nicht einer genaueren Auseinandersetzung hierüber bedürfte. Es entspringt somit aus dem bisherigen sofort die weitere Frage, was es denn für eine Bewandtnis habe mit jener so ungeheuer wirksamen Tatsache des Schönen und mit den unleugbar von ihr ausgehenden Antrieben zu einer harmonischen Fassung des Alls und des Lebens, mit der Begründung einer mächtigen und großartigen Weltanschauung auf jenes Erlebnis, wie sie von dem Altertum, der Renaissance und Goethe her auf unsere gesammte Cultur tief einwirkt. Die Auseinandersetzung mit den an diesem Punkte sich sammelnden Gedankenmassen ist in der Tat für uns Epigonen jener großen Litteraturepoche ein dringendes Bedürfnis, das wir uns nur allzusehr aus dem Stegreif zu befriedigen oder mit Phrasen wegzureden gewöhnt haben. Die ganze moderne Bewegung des Denkens und Lebens, die von ihr eröffnete Breite der Natur und des Wirkens, die Verlegung der schaffenden Kräfte in das Innere der Wirklichkeit, all das können wir hoffen von der religiösen Weltanschauung aus

zu bewältigen, wenn wir in jenem nur eine erweiterte Erkenntnis des Geschehens erblicken und wenn wir diese größer, freier, tiefer und innerlicher gestalten. Aber sobald uns das moderne Weltbild in dem Lichte jenes idealen ästhetischen Glaubens entgegentritt, wenn wir seine Einheit und seinen idealen Sinn in der ästhetischen Gestaltung durch die einheitliche Harmonie der schönen Form erblicken sollen, dann steht uns ein Gegner gegenüber, mit dem ein Paktiren völlig unmöglich ist. Wir können zwar darauf hinweisen, daß auch er ein idealer Glaube ist, dem keine zwingende Notwendigkeit, sondern nur subjektive Geltung zukommt. Aber das überhebt uns der Aufgabe nicht, uns mit dem Tatsachengrunde, aus dem er entspringt, und der Macht, die er für sich beansprucht, auseinanderzusetzen. Diese Frage wird nur noch dringender, wenn wir deren ethische Seite beachten, ob nämlich die aus der christlichen Grundüberzeugung sich ergebende Richtung auf das Ueberweltliche und einseitig konzentrirte Lebenshaltung sich vereinigen lasse mit jener Fülle innerweltlicher Strebungen und Aufgaben, mit jenem Reichtum breit auseinanderstrebender Lebenskraft und Lebenslust, die in der ästhetischen Ethik ein zusammenhaltendes Prinzip und eine innere Harmonie gefunden hatten? In der letzteren ist zugleich die quaestio facti enthalten, ob denn abgesehen von aller begrifflichen Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit unser tatsächliches Leben auch nur wirklich in jener christlichen Richtung sich noch bewege, ob es angesichts der modernen Welt in ihr sich noch bewegen könne oder ob nicht die modern humanistische Erneuerung der aristotelischen Entelechie auch für die sittliche Selbstbildung den festeren und entsprechenderen Halt gewähre?

In ersterer Hinsicht erwidern wir, daß jene klassische Auffassung des Schönen bereits einen vielseitigen und scharfen Widerspruch in der auf ihre Anregung hin betriebenen genaueren Analyse des ästhetischen Erlebnisses gefunden hat. Der objektiv-metaphysischen Wertung des Schönen, welche in ihm einen allgemein vorhandenen, nur an einzelnen Punkten besonders deutlich hervortretenden Zusammenhang des Wirklichen wahrzunehmen glaubte, ist mit Erfolg eine mehr subjektiv gerichtete, formalistische und psychologische

Deutung entgegengetreten, welche zunächst in dem subjektiven Wohlgefallen an bestimmten Beziehungselementen und in einer nur vom Subjekt ausgehenden Auffassung der Formen des Wirklichen den Grund jenes Erlebnisses sieht. Besonders schön hat H. Siebeck diese Fragen in seiner Schrift über „das Wesen der ästhetischen Anschauung" behandelt. Darnach wird im Schönen die Sinnliches und Geistiges verbindende Form allerdings geschaut, aber dieses Schauen ist nur das Hineinverlegen der im Subjekt, in der Persönlichkeit uns bereits gegebenen Einheit in die Außenwelt, wie es nach bestimmten Gesetzen aus einem Bedürfnis des menschlichen Geistes bei den meisten gegenüber der Natur stattfindet und bei einigen besonders nach dieser Seite Begabten zum absichtlichen Bilden der Natur führt. Das Schöne ist das Hineinschauen und Hineinbilden der Sinnliches und Geistiges verknüpfenden Formeinheit, wie sie in dem menschlichen Wesen selbst primär sich darstellt, in die an sich dagegen ungleichartigen Dinge der Wirklichkeit. Es hat in der geistig-sinnlichen Einheit des Menschen seine Quelle und belebt und gestaltet nur die Natur durch die Hineintragung der Form menschlichen Wesens in sie. Es sieht und schafft in der Natur ein „analogon personalitatis". Nun bleibt ja in dieser Formeinheit des menschlichen Wesens ein objektives Element des Schönen, dessen Uebertragung auf die Welt schließlich nur ein berechtigtes Verständnis der Dinge aus der Analogie des menschlichen Wesens ist. Allein hier ist nun für uns von Wichtigkeit, daß jenes klassische Schönheitsideal nur eines unter vielen ist, daß die dogmatische Verherrlichung des griechischen Schönheitsideals der historischen Erkenntnis der notwendigen Verschiedenheit des Schönen in der geschichtlichen Entwickelung gewichen ist. Das Goethe-Winckelmansche Kunstideal ist nur eines unter vielen und zwar ein sehr einseitiges, das bei der möglichsten Natureinigkeit des Geistes stehen bleibt, um sich ganz ausschließlich dem Genusse der beides noch leicht und einfach verbindenden Form zu ergeben, und eben deshalb sich ganz vorzugsweise an Homer und die antike Plastik hält, in welchen Erzeugnissen die moderne Entzweiung der sittlichen Persönlichkeit mit der Natur am wenigsten hervortritt. Es ist zweifellos, daß hierbei das Wesen der schönen Form am

reinsten erfaßt werden kann, aber auf Kosten der gerade in jenem Gegensatz sich erzeugenden Inhaltlichkeit des Geistes. Dem gegenüber hat schon Schiller, der stets mit der Frage nach dem Verhältnisse des Schönen zu den inhaltlichen Werten des Sittlichen rang, auf die der „naiven“ gleichberechtigte „sentimentalische“ Anschauung des Schönen hingewiesen. Die Romantiker haben auf die geschichtlichen Unterschiede in den Kunstidealen und auf die Einseitigkeit des klassischen noch energischer hingewiesen. In feinsinnigster Weise hat Schnaase diese Betrachtungsweise in seinem großen Werke über die bildenden Künste durchgeführt. Seine Beobachtungen fassen sich zusammen in dem Satze, daß „das künstlerische Ideal das Resultat der praktischen Ideale sei“. Natürlich, denn in der Kunst spiegelt sich die Auffassung, die der Mensch jeweilig von der Formeinheit seines eigenen Wesens hat. So treffen wir in den Schönheitsidealen selbst den Unterschied der allgemeinen Gemütsstimmungen wieder und erhalten nicht für diese eine feste Norm in einer angeblich kanonischen Wesensoffenbarung des Schönen. Die Kunst des Altertums entstammt einer unwiederholbaren, eigentümlichen Periode des menschlichen Geistes, in welcher er von der Natur sich noch weniger gelöst hatte. Diejenige der christlichen Völker ist notwendig eine andere als die der mit der Natur noch unbefangen einigen Antike. Der Untergrund der antiken Kunst ist die Naturreligion, die moderne hat überall die christliche Religion mit ihrer Heraushebung der naturüberlegenen Persönlichkeit aus der Natur zur Voraussetzung. Soferne wir auch in der Persönlichkeit des modernen, innerlicher erregten und mit selbständigerer Inhaltlichkeit erfüllten Menschen eine tiefe innere Einheit des Wesens wahrnehmen und diese Einheit in unseren Kunstschöpfungen, insbesondere der Musik, wiederspiegeln, mögen auch wir darin die schöne Form erkennen, in welcher die innere Einheit des Alllebens sich kundtut. Aber diese Einheit ist eine andere als die der in der Naturreligion wurzelnden Schönheit. Wir dürfen in dieser nicht das absolute Muster des Schönen verehren und eben damit dürfen wir in ihr auch kein zwingendes Motiv für die Bildung eines ästhetischen Monismus erkennen. Er ist nichts anderes als die künstlerische Verherrlichung der Naturreligion und kann sich

der Vertiefung des religiösen Lebens nirgends auf die Dauer widersetzen.

Die Goethe-Winckelmannsche Verherrlichung des Altertums ist dementsprechend auch längst von der Altertumswissenschaft als einseitige Verallgemeinerung einiger Charakterzüge der Antike und unberechtigte Loslösung derselben von einer ganz bestimmten geschichtlichen Lage bezeichnet worden. Die von ihnen bewunderte Schönheit ist noch dazu niemals der allgemeine Grundzug der griechischen Cultur gewesen, sondern haftet an einigen Erscheinungen, neben welchen im Leben und der Litteratur, der Lyrik und Tragödie die übrigen, die Dissonanzen des Daseins schwer empfindenden Stimmungen, die moralische und religiöse Transzendenz mit natürlicher Notwendigkeit hergiengen, um schließlich diese ganze Cultur zu zersetzen. Wenn ferner einige die künstlerische Eigentümlichkeit und Begabung ihres Volkes besonders scharf und tief empfindende Denker in der beginnenden Zersetzung ihren idealen Glauben auf die ästhetische Anschauung von der Schönheit der Form zu begründen suchten, so ist das nicht die bewußte Aussonderung des Schönen als eines besonderen und unveränderlichen Erkenntnismittels und keine für immer grundlegende philosophische Tat, sondern es ist die noch ungetrennte Verschmelzung ästhetisch belebenden Anschauens mit reflektirendem Denken, wie sie bei den ersten großen Bewegungen des philosophischen Denkens begreiflich und durch den ganzen Volkscharakter nahe gelegt war, während sich höhere und andersartige Prinzipien idealer Anschauung im Umkreis ihrer Cultur nicht fanden. Das Persönliche ist vom Unpersönlichen noch nirgends geschieden, die menschliche Persönlichkeit ist gegebene Natur, und die Natur ist etwas von gestaltenden Mächten Beseeltes. So kann die Form für alle Erkenntnisgegenstände, für die Natur wie für das menschliche Leben, der letzte Gehalt zu sein scheinen, so bildete sich ihr Grundbegriff in einer den Unterschied des sachlichen und persönlichen Seins verwischenden Weise aus. Dieser ästhetische Grundcharakter der antiken Philosophie prägt sich daher auch in verschiedenen Konsequenzen aus, die wir weniger zu billigen pflegen, dem griechischen Intellektualismus, der sich in der Anschauung der gestaltenden Formen bewegt und dem mit dem

Anschauen und Wirkenlassen dieser Formen alles erledigt scheint, und dem naiv aristokratischen Grundzug des Lebens, der an der brutalen Härte und Not des Daseins vorüberführen konnte, weil er diese auf die von der Natur zu nichts Höherem bestimmte Klasse der Sklaven ablud. So hängt der griechische Ästheticismus mit der damaligen Entwickelungsstufe und den bestimmten geschichtlichen Verhältnissen jenes Volkes unwiederholbar zusammen und ist keineswegs der reine Ausdruck der Natur. Die moderne Verehrung des Altertums ist oft nichts anderes als die Sehnsucht einer vertieften und vielspältigen Cultur nach der Gesundheit, Einfalt und Begrenztheit ihrer Jugend, wobei dann wie gewöhnlich bei solchem Rückblick die Jugend idealisirt wird.

Die Unwiederholbarkeit dieser in der Naturreligion wurzelnden Weltanschauung zeigt sich auch deutlich in dem ganzen Verlaufe der modernen Renaissance selber. Die breitere und bewußtere Zuwendung zur Natur und zur Welt hat naturgemäß zu einer Annäherung an die Antike geführt, und es mag richtig sein, daß, wie Windelband meint, der Weg zur Natur für uns Moderne immer durch die Antike führt. Aber niemals erfolgte eine vollständige Zurückwendung, und niemals war es möglich, bei ihnen stehen zu bleiben, bei der Natur so wenig wie bei der Antike. In der italienischen Renaissance ist vor allem die größte Gestalt, Michel Angelo, ein Typus dafür, wie vollständig der antike Geist sich in der modernen Welt verändert und wie gerade jene naive und heitere Natureinheit uns etwas Unmögliches ist. In der deutschen Renaissance hat Goethe mit seiner Jugenddichtung wie in seinem Alter ganz wesentlich ungriechische Ideale verfolgt, aus denen die moderne Sehnsucht nach überweltlichen Gütern und Wahrheiten des Gemütes deutlich und ergreifend genug spricht, und auch seine am meisten gräcisirende Periode läßt bei aller „Natürlichkeit“ der römischen Elegien doch in Iphigenie und Tasso eine Zartheit und Tiefe der Empfindung zur Sprache kommen, die man stets mit Recht in Verbindung zu christlicher Weltanschauung gesetzt hat. Die Ruhe und Konkretheit seiner gräcisirenden Anschauung hat zweifellos reinigend und festigend auf uns gewirkt, aber dabei darf doch nicht der viel tiefere Gehalt seines Gesammtstrebens und ebenso wenig dürfen die besonderen

Grenzen und Bedingtheiten seiner Individualität übersehen werden. Die immer mysteriöser sich geberdende Goetheforschung ist in Gefahr, dieselbe Legende vom Normalmenschen zu schaffen, welche Winckelmann zuvor aus der antiken Plastik geschaffen hatte. Statt Goethe immer nur in der Stimmung der italienischen Reise und der beiden nächstfolgenden Decennien zu schildern und aufzufassen, wäre es vielmehr höchst lehrreich, in den Vordergrund zu stellen, wie die Bekanntschaft mit Kant und Schiller, das Eintreten in andere Kunst- und Litteraturkreise, die Rückwirkung der Romantik sein Kunstideal und seine Kunsttheorie und damit zugleich seine Weltanschauung und seine ethischen Lebensgrundsätze leise und allmählich veränderten und über die antikisirende Einseitigkeit seiner mittleren Lebensperiode hinausführten. In allen diesen Veränderungen giebt sich nach seinen eigenen Aussagen ein entschiedenes Hinausstreben über den ästhetischen Pantheismus kund, wenn dasselbe auch immer an seinem unverwüstlichen Optimismus, seiner Verabscheuung des großen Leidens und der großen Kämpfe, der Brüche und Katastrophen, an seiner eigentümlichen, dem Hellenentum verwandten Natur gewisse Grenzen findet. Das Verständnis jenes Strebens aus der Notwendigkeit der Dinge und des modernen, vom Christentum durchtränkten Geisteslebens sowie das Verständnis dieser Grenzen aus der Individualität Goethes und der übermächtigen Nachwirkung gewisser Grundzüge der Antike wäre viel wichtiger als seinen Entwickelungsgang immer nur unter der Formel der einheitlichen Selbstauswirkung seiner Natur zu beschreiben, alle seine Handlungsweisen aus dieser Naturnotwendigkeit zu rechtfertigen und so in diesem Ganzen des Lebens und Denkens nur die Norm für wahrhaft moderne Weltanschauung und Sittlichkeit zu bewundern. In dieser Hinsicht hat die Streitschrift Braitmeier's gegen „Goethekult und Goethephilologie" auch von litterar-historischer Seite manches Beherzigenswerte ausgeführt.

Das ästhetische Motiv zum prinzipiellen Monismus ist also nicht in der Tatsache des Schönen und der Kunst überhaupt gegeben, sondern nur in einer ganz bestimmten, mit längst vergangenen, unwiederholbaren Kulturverhältnissen zusammenhängenden Richtung des künstlerischen Schaffens, der Epik und

Plastik der Griechen. Wie jede Kunst und alles Schöne Formen eines Inhaltes darstellt, also den Inhalt bereits voraussetzt, so drückt jene Kunst den Lebensinhalt der Naturreligion unter den besonders günstigen Verhältnissen einer außerordentlichen künstlerischen Begabung aus. So ist es begreiflich genug, daß in jener Kunstanschauung ein nie rastendes Motiv zum Monismus liegt. Es ist das fast eine Tautologie oder wenigstens nur eine genauere Verdeutlichung des Inhaltes und der Tragweite jener Kunstanschauung. Wie sie aus der Gesammtstimmung der Naturreligion hervorgeht, so erzeugt sie beim vollen Nacherleben und Mitempfinden den Monismus, der nur die wissenschaftlich und künstlerisch vertiefte Naturreligion ist, und im Zusammenhang damit auch die entsprechende ethische Lebensanschauung, welche nur einen natürlich gegebenen, harmonisch zu formenden Lebensstoff kennt und vor allem vollständig innerweltlich gerichtet ist. Es ist aber völlig unmöglich, diese ganze Stimmungs- und Anschauungswelt auf dem Boden der inzwischen erfolgten religiösen Vertiefung fortzusetzen oder zu erneuern. Das Christentum hat die Scheidung der Persönlichkeit vom Unpersönlichen, des Ideals von der Wirklichkeit, der geistig-sittlichen Werte von der Natur, Gottes von der Welt so durchgreifend und allgemein vollzogen, daß alle Versenkung in das Altertum nie wieder eine völlige Umkehr zu bewirken vermag, daß insbesondere jenes in der antiken Kunstanschauung enthaltene Motiv zum Monismus ein veraltetes und überholtes geworden ist. Wohl gehen von ihr wohltätige Gegenwirkungen gegen Ueberspanntheiten und Geschmacklosigkeiten aus, aber eine grundlegende positive Bedeutung hat sie für unser Leben und unsere Weltanschauung nicht. Dem entspricht auch vollständig der Entwickelungsgang der Kunst, welche die antiken Muster benützend doch überall Selbständigkeit suchte, anderen Gattungen sich zuwandte und jede allzugroße Neigung zur Antike sofort mit der Parole zur völligen Abkehr von ihr beantwortete. Wenn das „Charakteristische" im Gegensatze zum „Schönen", die Farbe im Gegensatze zur Linie, die Stimmung im Gegensatze zum genau umschriebenen Vorwurf Eigentümlichkeiten der modernen Kunst bezeichnen, so prägt sich in alledem nur der Unterschied des inneren Lebens aus. Am schärfsten drückt er sich

in derjenigen Kunst aus, welche der modernen Zeit allein angehört und in welcher sie ihr tiefstes Gemütsleben offenbart, in der Musik.

Damit ist unsere Stellung zu dem ästhetischen Motiv des Monismus hinreichend geklärt. Es ist völlig unmöglich, daß eine der Naturreligion entstammende Kunstanschauung den Schlüssel der Erkenntnis für die auf den Boden einer rein geistig sittlichen Religion Uebergetretenen abgebe. Dazu ist nur noch hinzuzufügen, daß das ästhetische Erlebnis überhaupt nicht als primärer Ausgangspunkt inhaltlicher Erkenntnisse dienen kann, sondern daß in ihm immer nur ein bereits fertiger Inhalt auf eigentümliche Weise erscheint. Zugleich ist daran zu erinnern, daß dieses Erlebnis vermöge seiner notwendigen Beziehungen auf die Sinnlichkeit immer an diese Formen der natürlichen Sinnlichkeit gebunden bleibt und über die Schönheit anderer Daseinsformen nichts auszusagen vermag. Daraus entsteht ein mannigfacher Zwiespalt zwischen der vergeistigenden Tendenz des Christentums und der versinnlichenden der Kunst überhaupt, der aber bei Beachtung der irdisch sinnlichen Grenzen unserer Existenzform nur den unauflöslichen allgemeineren Gegensatz zwischen Sinnlichem und Übersinnlichem wiederspiegelt.

Schwieriger zu beantworten ist die zweite Frage. Wir müssen zwar die plumpe Behauptung zurückweisen, daß die christliche Jenseitigkeit identisch sei mit dem katholischen Dualismus von weltlichem und asketischem Leben oder mit einer egoistischen Drangabe irdischer Freuden um größerer himmlischer willen. Die Jenseitigkeit des Christentums führt nicht notwendig aus der Welt und ist nicht notwendig egoistisch, sondern ist etwas durchaus Innerliches, den gottverwandten Geist zu seiner Lebensquelle in Gott Zurückführendes, mitten in der Welt den Menschen über sie Erhebendes, womit zugleich die Vorwürfe des Egoismus und der Heteronomie erledigt sind. Ferner müssen wir auch für die christliche Idee das Recht und die Möglichkeit einer Entwickelung je nach den Weltverhältnissen, einer Vergeistigung und Verinnerlichung fordern und dürfen ihre Stellung in der modernen Welt nicht ohne weiteres messen an ihrer Stellung in der feindlichen alten Heidenwelt. Aber es bleibt allerdings dabei: Der Geist des

Christentums, so lange er sich selbst treu bleibt, ist ein gegen die weltlichen Aufgaben und Interessen als solche zunächst gleichgiltiger, nur auf das höchste und letzte Ziel der Persönlichkeit, die Gemeinschaft mit dem heiligen Gotte, gerichteter. Herzensreinheit, die vor Gott bestehen kann im Gerichte, und Liebe, die das von Gott Erfahrene den Brüdern tut um Gottes willen, sind die Grundgedanken der christlichen Ethik, der Inbegriff ihrer Individual- und Sozialethik. Wandeln im Lichte des Ewigen und vor dem Angesichte Gottes, ungestört von dem teilenden und verwirrenden, in sinnliche Güter und Interessen verstrickenden Treiben der Welt: das ist das Herz des ächten strengen Christentums. Dabei ist die Welt nicht böse und nicht zu meiden, denn auch sie ist von Gott, aber sie ist ein Zustand, der eben hingenommen wird als von Gott verordnet und der keinen Wert und keinen Zweck in sich selbst hat. Ihren Aufgaben als Selbstzwecken sich freudig hinzugeben, entfernt von Gott. Im Leiden wird die wahre Erkenntnis und die wahre Sittlichkeit geboren, denn es führt aus der Buntheit der Welt zu dem Einen, das Not tut. Die Ewigkeit im Herzen wirkt der Christ in der Welt sein Tagewerk, wie es seine Pflicht ist und wie Gott ihn hingestellt hat, aber sein Herz ist da, wo sein Schatz ist. Es fehlt jeder prinzipielle Dualismus, aber auch jede Anerkennung des weltlichen Lebens als Selbstzweck. Die Anerkennung der Welt als gottgeschaffener zeigt sich auch darin, daß jene unablässige Selbstbeziehung auf die höchsten und letzten Gesichtspunkte nicht zu quietistischer Contemplation wird, sondern die energische Wendung zur Durchdringung der Welt und des weltlichen Lebens mit der Kraft des göttlichen Geistes nimmt, daß aus ihr unzählige Aufgaben für die positive Gestaltung des Lebens entspringen und ein rastloser Kampf gegen die der Welt und ihrem Treiben innewohnende Neigung zur Selbstbefriedigung und Gottentfremdung hervorgeht. Aber diese Weltverklärung steigert und klärt doch nicht die dem Weltleben immanenten Kräfte, konzentrirt und läutert nicht das Vorhandene, sondern will ein Neues, Göttliches in dem seinem ursprünglichen Sinne Entfremdeten schaffen, will das Eigenleben der Welt brechen und ein Neues, Höheres in sie einführen. Auch Luthers Christentum wird völlig mißverstanden,

wenn man in ihm etwas anderes sieht als die Verinnerlichung dieser Ueberweltlichkeit und ihre Verpflanzung aus der Einsamkeit des Klosters in das tägliche Leben. Er faßt die Selbstbeziehung auf das Ewige nur noch tiefer und allgemeiner, er nimmt den Kampf gegen die Welt nur aus einer größeren und innerlicheren Tiefe und in der vollen Breite des Lebens auf. Wohl ist in seiner Frömmigkeit die beginnende moderne Wendung zur Einheit und Vertiefung des Innenlebens wie zur allgemeinen Umfassung des Weltlebens mit enthalten, aber sie äußert sich bei ihm gerade in der vollständigen Durchdringung des ganzen Menschen in seinen gegebenen Verhältnissen mit dem überweltlichen Geiste des Christentums. Sein erbitterter Vernunfthaß und seine eifrige Herabsetzung des natürlichen Menschen gehen über Augustin womöglich noch hinaus. Daran ändert seine Schätzung praktischen Weltverstandes und sein gelegentlicher gesunder, lebenslustiger Humor so gut wie nichts. Der so viel gerühmte Beruf ist nicht etwas aus eigener Initiative und aus selbständiger Ueberlegung der Weltzwecke zu Erwählendes, sondern die gegebene Lage, in der ein Christ als seinem gottverordneten Stande getrost und pflichtgetreu verharren soll, in dem er ohne besondere, erst auszusuchende gute Werke ein Herr und Knecht aller Dinge ist durch die Gnade. Von der modernen Schätzung weltlicher Betätigung um ihrer selbst willen war er weit entfernt. Nur in den Revolutionsjahren ist ein leiser Hauch dieses weltlichen Geistes, besonders an seinem Patriotismus, zu verspüren.

Ebensowenig ist zu leugnen, daß dem auf der andern Seite die Fülle weltlicher Aufgaben und Güter, die Freude an der Betätigung und Kraftentfaltung mit der ganzen Stärke einer natürlichen Notwendigkeit gegenübersteht. Das war tatsächlich immer so. In der modernen Welt ist aber das Bewußtsein um diese Tatsache hinzugekommen, die Erfassung derselben als eines wahrhaften sittlichen Prinzips. Die ungeheuere Steigerung der Intensität des Lebens, die Erhöhung des Daseinsgefühls, die Mehrung der Aufgaben und Güter in den neueren Jahrhunderten haben die innerweltliche Kraftbetätigung über eine natürliche zu einer sittlichen hinausgehoben. Das Dasein in seiner ganzen Breite und Fülle auszuleben und mit mannhafter Freude an dieser Kraft=

entfaltung in seiner Person und in der Gesammtheit die Lebensenergie aufs Höchste zu steigern, ist zu einem sittlichen Gebot geworden. Selbst fest und trotzig sich die Zirkel seines Lebens nicht stören zu lassen und ebenso im andern eine nicht anzutastende Individualität zu achten, hat den Beifall sittlicher Handlungsweise. Auf seiner Ehre bestehen und ebenso dem andern strenge Gerechtigkeit erweisen scheint besser als entsagende Demut und überall sich einmischende Liebe. Lange suchte diese sittliche Auffassung nach einem zusammenfassenden Prinzip und hat sich mit einem pedantischen Ausdruck, der Leibnizischen Vervollkommnung, begnügen müssen, bis sie im Zusammenhang mit der ganzen ästhetischen Weltanschauung unsrer Dichtung den ästhetischen Ausdruck der Lebensharmonie, der humanen Bildung fand. Das Sittliche wurde zur künstlerischen Stilisirung, der harmonischen und plastischen Gestaltung der allseitigen Lebensbetätigung. Diese Gedanken berührten sich mit solchen der alten griechischen Ethik und mündeten dann in die Ethik der klassischen Spekulation ein. Auch heute noch stehen sie bei manchem naturalistischen Ethiker unbewußt im Hintergrunde, wie sie denn mit unserer klassischen Litteratur noch stark auf unsere Bildung wirken.

Der Unterschied dieser Ethik von der christlichen liegt klar zu Tage und wird auch heute in der philosophischen Litteratur überall aufs schärfste, oft sogar übertrieben zum Ausdruck gebracht. Nur die theologische Ethik schleppt sich noch mit der alten Behauptung der Identität von christlicher und humaner Ethik und bietet alle Künste ihrer Sophistik auf, den Unterschied zwischen diesen sittlichen Prinzipien zu verwischen. Das Wichtigste aber ist, daß wir auch in unserem Leben beständig zwischen beiden Prinzipien geteilt sind, daß mit Ausnahme weniger Pietisten unser ganzes Denken und Urteilen, Arbeiten und Genießen die humanen Grundgedanken in sich aufgenommen hat und daß wir gar nicht anders können, wenn wir am Gesammtleben irgendwelchen nennenswerten Anteil behalten wollen. Es ist eine der schweren Fragen der Gegenwart, ob wir gegenüber jener Umwälzung im modernen sittlichen Leben die Grundlagen der christlichen Sittlichkeit behaupten können oder auch nur faktisch noch einhalten. Dieser Umstand ist

es, der z. B. Th. Ziegler veranlaßt als Resultat der Geschichte der Ethik die alte Strauß'sche Frage ganz besonders auch auf dem Gebiete der Ethik aufzuwerfen: „Sind wir noch Christen"? Man hat lange Zeit die Ethik für das unangreifbare Kleinod und für den unüberwindlichen, allen einleuchtenden Tatbeweis des Christentums gehalten. Jetzt erscheint gerade seine Ethik als das Bedenkliche und Unvollkommene, als das praktisch Gefährliche.

Eine schärfere Vergleichung beider Prinzipien zeigt, daß sie nicht auf gleichem Boden, in gleicher Fläche liegen. Sie entspringen verschiedenen Beziehungen des Lebens. Das eine entspringt aus unserer Weltstellung, der Stellung der Menschen zu einander und zu der Natur, aus der Sphäre der Relativität. Ohne Rücksicht auf ein absolutes Ziel ergeben sich die sittlichen Aufgaben hier aus der Natur der Dinge selbst und richten sich von selbst auf die verschiedenen innerweltlichen Zwecke, welche das gesellschaftliche Leben und die Bearbeitung der Natur in immer wachsendem Umfange darbieten. In diesen Beziehungen des Handelns machen sich gewisse sittliche Grundregeln geltend, die das zunehmende Kulturleben in ihrer Bedeutung und die wachsende Versuchung zu Abweichungen in ihrem Ernste immer schärfer erkennen lehrt. Die verschiedenen Imperative stehen, auf einzelne Gebiete bezogen, vereinzelt nebeneinander, die Zwecke sind relativ und vielfach und dulden sich nebeneinander, sie erregen die Tätigkeit nach allen Seiten und damit das Lustgefühl, das jede Kraftbetätigung begleitet. Einfache, mit diesen Zwecken eng zusammenhängende sittliche Grundgebote wie die der Wahrhaftigkeit, der Ehre, der Gerechtigkeit, der Treue, der Rücksicht u. a. geben dieser sittlichen Bildung ihren festen Kern. Eine gesteigerte Lebenshaltung und menschenwürdige Daseinsordnung schweben als zusammenfassende Ziele vor. In dem Ganzen betätigt und behauptet sich eine von der Natur relativ unterschiedene Würde des Geistes, der Reichtum der Betätigung in seiner einheitlichen Gestaltung durch eine sich betätigende geistige Würde gewährt ästhetischen Reiz, und der Besinnung auf den idealen Gehalt dieser Sittlichkeit liegt bei dem Mangel einer einfachen inhaltlichen Konzentration auf einen höchsten Zweck der Persönlichkeit die Verwendung der ästhetischen Gedanken

vom Werte der die sinnliche Vielheit gestaltenden Form unter günstigen Umständen einer allgemeinen ästhetischen Begabung sehr nahe. Aus ganz anderen Beziehungen entspringt das andere Prinzip des sittlichen Handelns und der sittlichen Selbstbeurteilung, aus dem Verhältnis zu dem Ewigem und Unendlichen, dem allen letzten Sinn erst in sich Enthaltenden, aus der Sphäre des Unbedingten, Absoluten und Einfachen, christlich gesprochen aus der Beziehung auf einen heiligen Gott, der wie Quelle und Sinn alles geistig-persönlichen Lebens so auch die höchsten Normen desselben in sich enthält. Wird auch das ganze innerweltliche Leben mit seinen sittlichen Geboten auf ihn zurückgeführt, so entsteht hier doch unter dem höchsten und letzten Gesichtspunkt einer vor Gott geltenden Gerechtigkeit und eines ewigen, einfachen und unbedingten sittlichen Gutes eine hiervon scharf unterschiedene eigentümliche Sphäre sittlicher Normen und Werte. Herzensreinheit, lauterer, demütiger, heiliger Lebensernst und unbegrenzte, die gewöhnlichen menschlichen Liebesschranken überwindende Liebe, die das von Gott Erfahrene allen zu erweisen sich verpflichtet fühlt, sind hier die sittlichen Gebote. Die Seligkeit und Sicherheit des in Gott sich geborgen wissenden Gemütes, die demütig freudige Vereinigung mit dem göttlichen Wesen und die Erhebung aller Menschen zu diesem Reiche der Gottesliebe sind hier das abschließende sittliche Gut. Von der Höhe dieser Gesichtspunkte verschwinden dem Bewußtsein leicht und oft jene innerweltlichen Pflichten als Verpflichtungen und Rechte nur zwischen Mensch und Mensch, als bloße von selbst sich regelnde Angelegenheiten der Welt und jene innerweltlichen Güter als nur relative, dem bloßen Lebensbedürfnis auf Zeit dienende, aber niemals endgiltig befriedigende. War dort alles in foro hominis, so ist hier alles in foro aeternitatis. Von hier aus ergiebt sich ferner der Kampf gegen alles bloß weltliche Wesen und alle bloß weltliche Sittlichkeit, die als bloße justitia civilis erscheint; von hier aus entsteht immer wieder das vom Leben meistens durch Kompromisse gelöste, von dem Nachdenken aber nur schwer zu ergründende Problem, wie jene beiden Sphären des Sittlichen sich verhalten und wie unter ihrer beiderseitigen Einwirkung das wirkliche Leben in der Welt sich

gestalten solle. Von hier aus entsteht insbesondere eine Entzweiung in der innersten Tiefe des menschlichen Wesens, die dem ästhetischen Formensinne quälend und unbehaglich ist. Wohl ist auch von hier aus eine auch ästhetisch schöne, einheitliche Gestaltung der Persönlichkeit möglich und denkbar, aber dieselbe ist doch bei der bloß innerweltlichen Sittlichkeit viel leichter erreichbar und anschaulich, sodaß jene den Ruhm ästhetischer Gestaltung oft allein in Anspruch nehmen zu können scheint.

Es ist wichtig zu beachten, daß eine solche Doppelheit sittlicher Motive nicht nur etwa bei der christlichen Weltanschauung sich findet, sondern in ähnlicher Weise bei jeder religiös und metaphysisch gerichteten Ethik überhaupt. Jede Sittlichkeit, die an überzeitlichen, im göttlichen Weltzusammenhang bleibend wertvollen Zwecken und Wahrheiten orientirt ist, hat den Zug zur Sammlung der ganzen Persönlichkeit auf diesen in letzter Linie allein giltigen Zweck, das Bedürfnis der Unabhängigkeit von der verwirrenden Vielseitigkeit weltlicher Betätigung d. h. sie hat irgendwie „asketischen" und überweltlichen Charakter. Das tritt in den Religionen, soweit sie das Religiöse und Sittliche innig verschmelzen, überall zu Tage, wenn auch in sehr verschiedener Weise, es zeigt sich ebenso in den religiös-metaphysischen Systemen mit ihrer entsprechenden Ethik, bei Plato, der Stoa und dem Neuplatonismus, aber auch bei Spinoza, Kant und Fichte. Dabei ist freilich die Stellung zu den innerweltlichen Motiven der Sittlichkeit verschieden, die einen verneinen sie vollständig, die andern lassen sie auf sich beruhen und erkennen sie in ihrer Sphäre an, wieder andere suchen eine innere Verbindung und viele sind sich der Unterschiede nur halb bewußt. Hier in dieser metaphysisch-religiösen Abzweckung und Begründung des Sittlichen wurzelt der überweltliche oder weltflüchtige Charakter der Ethik, den der Diesseitigkeitssinn und der Utilitarismus der Gegenwart so wenig versteht, daß es gegenwärtig für eine besondere philosophische Aufgabe gilt, die Entstehung dieses so merkwürdigen und unbegreiflichen Phänomens zu enträtseln. Man erklärt es aus einer geheimen Propaganda des Buddhismus oder aus der Entstehung des Christentums in einer greisenhaften, untergehenden Kultur oder, wie der unglückliche, für die Gegenwart

in vieler Beziehung so charakteristische Nietzsche nach dem Vorgange Stirners, aus einer Verschwörung der Sklavenseelen gegen die Kraftmenschen, aus einer Umschaffung der Not in eine Tugend. Hierin vor allem wurzelt auch die eigentümliche asketische Form des Christentums, welche auf protestantischem Boden die Gestalt des Pietismus annahm und welche Ritschl nur deshalb auf so mühseligen Umwegen zu erklären versuchte, weil er die scharf ausgeprägte historische Eigentümlichkeit sowohl der humanen als der christlichen Ethik unwillkürlich milderte.

Es handelt sich hier also um eine Schwierigkeit, die nicht bloß der christlichen, sondern der Ethik überhaupt innewohnt und die in der christlichen Weltanschauung nur auf einen besonders scharfen und inhaltlich eigentümlichen Ausdruck gebracht ist, um einen in der Natur der Dinge oder der Menschen liegenden Zwiespalt der Motive. In der einheitlichen Natur des Menschen, in seiner Persönlichkeit muß auch die Vereinigung beider gefunden werden können. Im Werden und Reifen der Persönlichkeit wird eine idealistische Ethik die tatsächliche Auflösung des Widerspruchs finden können. Aus der natürlich-sinnlichen Bestimmtheit reifen zur vollen geistig-sittlichen Persönlichkeit, aus der natürlich-sinnlichen Gemeinschaft zum Reiche der Geister, das sub specii aeternitatis bleibenden Wert hat: das ist insbesondere nach christlicher Auffassung der Sinn des Menschenlebens. So wäre dieser Gegensatz der ethischen Motive nur eine Erscheinung des allgemeineren Gegensatzes, der in der Doppelstellung des Menschen zwischen dem Endlich-Sinnlichen und dem Unendlich-Uebersinnlichen enthalten ist und der ebenfalls nur im Werden der Persönlichkeit überwunden wird. Er erschiene der christlichen Ethik nur in einem eigentümlichen Lichte und besäße hier nur eine eigentümliche Energie, die in der christlichen Grundanschauung von einer der Natur überlegenen Persönlichkeit und der Bestimmung der Menschen zur Gemeinschaft mit dem heiligen Gotte ihre Wurzel hat. Die diesen Gegensatz versöhnende Einheit kann nicht konstruirt, wohl aber erfahren werden. Sie ist keine begriffliche, allem Erleben vorausgehende; sondern eine tatsächliche, nach und nach in der Zeit und der Erfahrung sich vollziehende. Wie der Mensch sich zunächst als sinn-

liches, selbständiges Einzelwesen erfaßt und erst allmählich in fortschreitender religiöser Vertiefung seine absolute Befaßtheit in Gott erkennt, so beginnt auch die sittliche Arbeit überwiegend mit der Herausarbeitung und Behauptung seines relativen geistigen Wertes gegenüber der Natur und den Mitmenschen, mit der Begründung und Entfaltung seines vollen, selbständigen Daseins, sowie mit der Anerkennung und Forderung der gleichen Tatsache bei den Mitmenschen, um von den hierbei leitenden Impulsen der Persönlichkeitsbildung und -anerkennung schließlich immer mehr über die Bedingtheit und Relativität dieser sittlichen Güter auf den bleibenden, endgiltig befriedigenden sittlichen Wert der Persönlichkeit vor Gott geführt zu werden und von dieser Stufe aus dann wieder rückwärts die humane Sittlichkeit und deren Lebensordnungen nicht mehr als Selbstzweck, sondern als Mittel zur höchsten überweltlichen Sittlichkeit zu behandeln.

Das ist spezifisch christlich, aber es liegt in der Tendenz des Wesens der sittlichen Anlage. Sie arbeitet auf den höchsten Wert der geistigen Persönlichkeit hin und erreicht diesen erst in der Ueberwindung aller Beschränkung auf das Selbst und aller Selbstsucht, der thierisch-materiellen wie der höheren geistigen, die in dem Stolz der humanen Sittlichkeit sich ausprägt, ein Ziel, das erst in der Hingabe an Gott, in der Selbstbeurteilung nicht vor Menschen, sondern vor seinem Angesicht, in der Erfüllung mit seinem Wesen und Willen erreicht wird. Hieraus folgt die Notwendigkeit einer niemand zu ersparenden, wenn auch meist sehr allmählichen Wendung in der sittlichen Entwickelung. Die humane Sittlichkeit ist die erste Stufe der Versittlichung, indem sie die natürlich sinnliche Bestimmtheit durchbricht und eine auf höhere geistige Motive begründete Lebensgestaltung herbeiführt. Der Trieb zur Betätigung und Selbstentfaltung wird als sittlicher Impuls empfunden, und die Neigung, Form und Gesetz dieser Betätigung in der Schönheit ästhetischer Harmonie zu finden, liegt nahe. Aber diese immanente Betätigung bleibt doch mit einem Maße von Selbstsucht behaftet, wie das in der Welt, wo ein Selbst dem andern gegenübersteht, nicht anders sein kann, und trägt angesichts der Vielheit und Relativität ihrer Zwecke das Gefühl der Unbe-

friedigtheit und Relativität in sich. So richtet sich der gereifte sittliche Wille auf die bleibende und ewige Geltung vor Gott und die Seligkeit der Gottinnigkeit und erkennt in der humanen Sittlichkeit eine Vorstufe, die ihm nur in der Zeit der ersten Kraftentfaltung und Lebensgründung als Selbstzweck erschien und in deren Neigung zum Selbstgenuß er einen Rest der natürlichen Selbstsucht erkennt. Beide Stufen folgen nicht bei allen Menschen auf einander. Lebenslage und Individualität lassen es oft nur zu der Herrschaft des einen Prinzips kommen, sie folgen sich selten in scharfer Begrenzung, sondern entwickeln sich nebeneinander und behaupten sich oft noch nebeneinander. Im allgemeinen aber gilt die Erfahrung, daß mit dem Maße der Lebensreife das Verständnis für die religiöse Vertiefung der Sittlichkeit wächst und das Verhalten sich immer mehr tatsächlich darnach richtet. Die überweltliche Sittlichkeit ist zwar schon in der Jugend durch die Erziehung eine bedeutende Macht, sie wirkt in der Sitte und dem allgemeinen Urteil, sie wirkt in dem innersten Wesen bei jeder Selbstbesinnung und giebt von vorneherein dem Leben eine viel tiefere Zartheit und Feinheit des sittlichen Empfindens. Allein sie wirkt in der Regel doch mehr neben her und schneidet hier nur die naheliegenden Irrwege grober Selbstsucht und voller Verweltlichung ab. Voll und prinzipiell angeeignet werden kann sie erst von dem, der schon ein Stück Leben, Erfahrung und Enttäuschung hinter sich hat. Die volle Sittlichkeit kann ohne Leiden und Umkehr nicht zu Stande kommen. Es ist der Vorzug der christlichen Religion überhaupt und ihrer Ethik insbesondere, daß sie der allgemeinsten Erscheinung des Lebens, dem Leiden, seine positive fruchtbringende Stellung einräumt, während der ästhetische Monismus hiervor die Augen möglichst verschließt. Von diesen Erfahrungen aber gehen dann stets wieder aktive Antriebe der Lebensgestaltung aus, die Sittlichkeit wendet sich mit freudiger Energie zur Welt zurück und sucht das Leben und die Ordnungen in ihr, welche die humane Sittlichkeit geschaffen hat, von diesen höchsten Gesichtspunkten aus geistig zu durchdringen. Dabei ist der Zusammenstoß mit der noch ungebrochenen Kraft der Weltlichkeit etwas in der Natur der Dinge Begründetes und für alle Zukunft

mit jeder Generation stets sich neu Wiederholendes. Ebenso tritt dabei immer eine Beschränkung und Verendlichung der sittlichen Ideale ein, welche nur teilweise an dem widerstrebenden Stoffe durchgeführt werden können und von deren Höhe man dem Widerspruche der auf ihre Gesichtspunkte nicht eingehenden Menschen gegenüber notwendig auf die allgemeinen humanen Lebensordnungen herabgehen muß.

Für Propheten, Apostel, Missionare und Geistliche, welche ihr Leben der Ausbreitung des christlichen Geistes widmen, mag sich die christliche Ethik mit diesen ihren letzten Gesichtspunkten auch als die einzige und ausschließliche darstellen. Auch einzelne kleinere Konventikel mögen sich in diesem Sinne zusammenschließen. Die Welt sorgt ja unterdessen von selbst weiter für ihren Bestand. Das menschliche Geschlecht als Ganzes aber wird sein Leben immer zunächst führen und gestalten aus den sittlichen Trieben seiner humanen Natur. Es wird die Ordnungen der Familie stets von neuem stiften aus Lust am Weibe oder am Manne, sie erhalten aus natürlicher Geschlechts- und Kindesliebe; es wird die Ordnungen der Gesellschaft und des Staates stets von neuem schaffen aus Drang nach Ordnung und Recht für Eigentum und Leben, sie schirmen mit dem Stolz des Patriotismus und der Freude am Schwert. Es wird in Handel und Wandel, in allen Gütern der Kultur fortfahren, aus eigenem Trieb nach Leben und Genuß des Lebens seinen irdischen Wohnsitz mit einem immer festeren Gefüge menschlicher Einrichtungen und Pflanzungen zu überziehen, und wird hierin seinen Beruf und seine Aufgabe ganz von selbst und ohne jede höhere Abzweckung erkennen. Es wird dabei niemals an einen Beruf im Reiche Gottes denken, sondern an seine irdischen Leiden und Freuden, an den Genuß seiner frischen Kräfte und an die Sorgen des Mißlingens. Der Stolz eigenen Schaffens wird ihm unentbehrlich sein als Antrieb und unüberbietbar als Lohn. Aber schon in dieser Arbeit macht sich überall die tiefere Zartheit und Reinheit, die größere Wärme und Innigkeit christlich erzogener Gemütswelt geltend, und in ihrem Vollzuge lösen die Gemüter sich immer mehr ab von dem ersten Werke ihres natürlichen sittliches Dranges und der Begrenztheit

ihres ersten sittlichen Urteils. In der Arbeit reifend scheidet das menschliche Geschlecht in jeder Generation sich von seiner Arbeit und zieht sich in das innerste Heiligtum des Wesens zurück, aus dem dann erst der wahre und letzte Sinn des Daseins läuternd und vertiefend hervorquillt. Von hier aus bildet sich hinter und über jenem natürlichen Lebenszusammenhang ein überweltlich-geistiger, das Reich der christlichen Liebe, in welchem alle verbunden sind zur Hoffnung auf die Enthüllung der letzten Güter der Persönlichkeit in einem höheren Leben und aus dem vorausnehmenden Besitze dieser Güter heraus den heiligen innersten Kern des Lebens zu gestalten suchen.

Wie immer aber auch sich die begriffliche Fassung dieser schwierigen Zusammenhänge gestalten möge, das Eine ist klar, daß die rein ästhetische Sittlichkeit dem gegenüber keinerlei positive Bedeutung hat. Das war einigermaßen anders in der griechischen Philosophie, wo aber auch die allgemeinen Verhältnisse total anders lagen. Dort war es ein Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntnis des Sittlichen, die Gewinnung des obersten einheitlichen Gesichtspunktes, wenn die größten Denker und insbesondere der Nationalphilosoph Aristoteles im Gegensatz zu der bunten Gesetzesmasse, der äußerlichen politischen, sozialen und religiösen Heteronomie, zur auflösenden Moralskepsis der Sophistik und zu dem maßlos leidenschaftlichen, überbeweglichen Geiste ihres Volkes den charakteristischen Grundzug hellenischer Anschauung, den Sinn für die schöne Form, auch zur Grundlage der Wissenschaft vom Handeln machten und so mit genialem Griff das allgemeine Prinzip ihrer Anschauung vom Kosmos und von den Dingen auch auf das Sittliche übertrugen. Aber dabei war die bereits oben erwähnte Ungetrenntheit des natürlichen und sittlichen Lebens wiederum vorausgesetzt. Nur das gegebene, selbstverständlich in gewissen Bewegungen verlaufende Leben galt es einheitlich zu regeln zur harmonischen Eudämonie der sich betätigenden Entelechie. Natürliche und rein sittlich-geistige Güter fließen hier noch zusammen zum Ganzen des normalen Lebens eines relativ gut situirten Bürgers. Dabei war zugleich die natürliche Unveränderlichkeit und Normalität der bestehenden Verhältnisse und Gesittung, der Gesellschafts- und Staats-

formen und damit die ganze Fülle inhaltlicher Zwecke und Antriebe des Handelns als von der Natur der Dinge ein für alle mal gegeben vorausgesetzt. Es galt bloß diese gegebene Mannigfaltigkeit der Gefahr schrankenloser Leidenschaft und Selbstsucht zu entziehen, sie als einheitliche Betätigung des Lebens im Kreise geordneter Gesellschaft zu erkennen und sie aus dem künstlerischen Prinzip maßvoller und ruhiger Beherrschung der Mannigfaltigkeit durch die schöne Form harmonisch zu gestalten, wobei sich als schönster Lohn der Tugend die Freude an der Selbstbetätigung und der Selbstgenuß der edlen Form von selber einstellen. Aber schon Plato durchbricht teilweise diese Anschauung vom Sittlichen mit dem Verlangen nach einfacherer, bleibenderer und inhaltsvollerer Abzweckung, nach einem über und jenseits der Sinnlichkeit gelegenen wesenhafteren sittlichen Gute, und die ganze weitere höchst bedeutende Denkarbeit, welche die sich auflösende antike Kultur dem Moralproblem widmete, hat diese Sehnsucht immer energischer ausgesprochen. Mit dem Christentum vollends ist eine Schätzung der über Natur und Sinnlichkeit erhabenen Persönlichkeit mächtig geworden und eine Aussicht auf ewige, einfache Güter des Gemütes eröffnet worden, welche es für immer unmöglich macht, die Vollendung des Sittlichen aus der Hand der Natur zu erwarten, die vielmehr für immer mit der zunächst vorgefundenen Natur entzweit, um erst im Kampfe den höchsten Preis sittlichen Ringens gewinnen zu lassen. So ist also das ästhetische Prinzip der bloßen harmonischen Ordnung der Individualität ein in modernen Verhältnissen unhaltbares geworden. Zugleich ist diesem Prinzip die inhaltliche Erfüllung mit bestimmten Normen der Sitte verloren gegangen, nachdem eine feststehende Sitte und Volksmoral im alten Sinne nicht mehr vorhanden ist, sondern das sittliche Leben als ein von der Natur gelöstes in der freiesten Bewegung seiner Grundsätze sich befindet. Das ästhetische Prinzip als solches ist unter unseren Verhältnissen vollkommen leer und hat in der italienischen wie in der deutschen Renaissance schließlich überall nur zum Libertinismus geführt, während die großen Dichter und Denker sich den Inhalt desselben durch ihre eigentümliche Individualität vorschreiben ließen und damit oft mehr als den bloßen Schein der Selbstsucht erweckten. Es ist höchst

lehrreich, daß auch in dieser Beziehung der alte Goethe sich den christlichen Anschauungen wiederum nähert und in den letzten Gütern eines ewigen Lebens den inhaltlichen Abschluß sittlicher Arbeit erkennt. Die gleiche Entwickelung zeigt das schöne Werk Hayms an dem noch charakteristischeren Vertreter der ästhetischen Individualitätsmoral, an Wilh. von Humboldt.

So glauben wir auch die aus der modernen Wendung des Lebens sich ergebenden ethischen Bedenken gegen die christliche Weltanschauung auflösen zu können. Wenigstens scheint der ästhetische Monismus auch auf dem Gebiet der Ethik kein notwendiges modernes Prinzip zu sein, mit welchem eine neue Entwickelungsstufe des Sittlichen sich eröffne. Dieses Prinzip war vielmehr immer vorhanden und ebenso war neben ihm immer die Sehnsucht nach einem über die Natur hinausführenden sittlichen Prinzip vorhanden oder ist wenigstens seit der Erscheinung des Christentums unauslöschlich den Gemütern eingepflanzt. Der Monismus betrügt uns nur durch ein Spiel mit leeren Formen um den besten und bleibenden Inhalt des Lebens. Dieser Inhalt liegt in der Linie der christlichen Ueberweltlichkeit. Damit sind die am Schlusse des letzten Aufsatzes angedeuteten Eigentümlichkeiten der christlichen Sittlichkeit, das Wesen ihrer Normen und Güter im Unterschied von jeder andern idealistischen Ethik erschöpfend und bis in die tiefsten Zusammenhänge charakterisirt. Es handelt sich nur noch darum, worauf der Mut, an solche ethische Güter zu glauben, sich begründe. Die christliche Weltanschauung antwortet ganz konsequent mit dem Hinweis auf eine göttliche Offenbarung, der diese Erkenntnis der letzten göttlichen und menschlichen Dinge allein entstammen könne. Der Betrachtung dieses Anspruches, gegen welchen die modernen Weltanschauungen sich mit konzentrirter Heftigkeit zu wenden pflegen, ist der letzte Aufsatz gewidmet.

V.

In der zusammenfassenden Charakteristik der modernen europäischen Geistesbewegung, welche das nun schon mehrfach erwähnte geistvolle Buch Euckens über die Lebensanschauungen der großen Denker unternimmt, tritt als der beherrschende Grundzug derselben

die Wendung zur Immanenz und dem Begriff endlosen gesetzmäßigen Werdens hervor. Die Anerkennung von den Dingen und Menschen einwohnenden inneren Kräften und ihnen eigentümlicher gesetzmäßiger Wirkungsformen bildet den bewußten oder unbewußten Hintergrund alles Denkens. Aus ihrem Zusammenwirken entsteht durch die inneren Kräfte des Wirklichen selbst ein sich endlos bewegendes Ganzes von Wirkungen, in welchem eines das andere bedingt und an dessen Zusammenhang alles Glück des Daseins und aller Sinn des Handels eng gebunden ist. Von hier aus empfing die mathematisch-mechanische Naturwissenschaft den Antrieb zur immer weiteren Ausdehnung ihrer Methoden auf alle Wirkungszentren des Seins, zur Ausbildung ihrer Begriffe von Stoff und Kraft, ihres eigentümlichen Grundgedankens vom Naturgesetz als innerer Notwendigkeit regelmäßiger Wirkformen, die in der Natur der Dinge selbst begründet sind, und die in ihrer allgemeinsten mathematisch darstellbaren Formel den ganzen Zusammenhang des Seins umfassen. In der gleichen Grundstimmung wurzelt das Bestreben der ethischen Analyse, konstante Gesetze des sittlichen Handelns in der Natur des Menschen und der Welt und einleuchtende, sinnvolle Zwecke desselben innerhalb des Weltlebens zu finden. Zugleich ergab sich hieraus der Antrieb für die Phantasie, den Grund des ganzen Seins wie seiner gesetzmäßigen Wandelungen in einer einheitlichen Energie zu finden, welche dies ganze Sein gestaltet und deren Einheitlichkeit auch in der harmonischen Gestaltung des menschlichen Lebens sich kundgiebt, ein Streben, das nur von dem kontinentalen Teil der modernen Bildung tief empfunden worden ist und das hier in der Erneuerung antik-ästhetischer Gedanken vergeblich zur Ruhe zu kommen hoffte. Auf den hieraus folgenden Ergebnissen baute die moderne europäische Gesittung in heftigem Kampfe gegen die überlieferte Gedankenwelt und soziale Ordnung ihre neuen Lebensformen auf. In den Zeiten der Aufklärung glaubte sie das Ziel der neuen Lebensgestaltung schon erreicht zu haben. Seitdem sind diesem vorschnellen Abschluß die schwersten kritischen Bedenken auf fast allen Gebieten entgegengetreten, haben sich überwunden oder verbündet geglaubte Mächte älterer und umfassenderer Lebensanschauungen empört, sind ganz

neue, von ihr nicht geahnte Probleme aufgetaucht und schwere Krisen aus den von ihr gestifteten Verhältnissen hervorgegangen. So sehr aber jenes Hochgefühl der Aufklärung und ihrer praktischen Vertiefung und Verlebendigung in der deutschen Litteratur gegenwärtig einer gedrückten und skeptischen Stimmung Platz gemacht hat, die Grundgedanken des modernen Denkens sind damit in ihrer Notwendigkeit und Unvermeidlichkeit nicht beseitigt. So unendlich reich die innerhalb derselben entstandene Verzweigung des Denkens ist, so mannigfache Deutung und Verwertung unter den verschiedensten Einflüssen sie erfahren haben und so tiefe Probleme aus ihrer erst so evident scheinenden Selbstverständlichkeit und Einfachheit erwachsen sind, sie bilden bis heute die Atmosphäre unseres Denkens, und die bisherigen Abhandlungen haben sämmtlich nur uns willkürlich oder falsch erscheinende Verwertungen bekämpft, sie selbst aber auch für unser eigenes Denken vorausgesetzt. Das tritt insbesondere an einem Grundbegriff hervor, den wir überall mit den Gegenströmungen teilten, der aber ganz besondere Aufmerksamkeit verlangt, an dem Begriffe der Entwickelung oder der genetischen Methode. Er liegt den am Ende des vorigen Aufsatzes erwähnten Gegensätzen zu Grunde.

Dieser heute so selbstverständliche und allgemein gebrauchte Ausdruck, die mit ihm verbundene, allgemein vorausgesetzte Denkweise ist nichts weniger als etwas Selbstverständliches und immer Dagewesenes, er ist das spezifische Erzeugnis der modernen Wendung des Denkens und hängt mit deren eben geschildertem Grundzuge aufs innigste zusammen. In ihm bekundet sich eine neue Auffassung des Verhältnisses des Seins zum Werden, d. h. des Bleibenden, Wahren und unbedingt Wertvollen zum Wechselnden, Relativen und Vermittelnden, der Idee zur Wirklichkeit. In der Weltanschauung der Antike war alles fertig und gegeben, ein begrenzter Kosmos, ein begrenztes Volkstum, begrenzte Gattungen des Seienden. Alles Geschehen in der einmal gegebenen Weltzeit ist Auswirkung feststehender, unveränderlicher Typen in der Sinnlichkeit, wo das Vergehen nur auf die gleichgiltigen individuellen Beispiele des Typus sich bezog und alle Unvollkommenheit auf Rechnung der widerstrebenden sublunarischen Materie kam.

Und war die Weltzeit einmal abgelaufen, so wiederholte sich derselbe Ablauf der Dinge in einer neuen Weltzeit und so fort ins Unendliche. In dieser Anschauung der gegebenen Typen wurde das Wahre, Bleibende und Wertvolle des Seins geschaut und wurzelte der im vorigen Aufsatz geschilderte ästhetische Charakter der griechischen Weltanschauung. Anders, aber der modernen Fassung des Grundverhältnisses von Sein und Werden nicht weniger widersprechend, ist die christliche. Hier fällt jede Selbständigkeit der Natur überhaupt fort, und wenn die Menschheit zu einer einheitlichen, sinnvollen Geschichte zusammengefaßt wird, so geschieht es nicht durch eine Einheit der inneren wirkenden Kräfte, sondern durch die von außen auf sie wirkende Macht des göttlichen Heilswillens, der völlig unwandelbar und einfach das Bleibende und Wahre alles Geschehens ist und sich in der Menschwerdung des Logos ein für allemal erlösend offenbart hat. Die Verschiedenheit und Mehrzahl göttlicher Heilstaten selbst hatte ihren Grund schließlich nur in der Sünde der Menschheit. Ganz dementsprechend sind die Dogmen fertige und unwandelbare göttliche Wahrheiten, die nicht geworden, sondern offenbart sind. Beide in dem Glauben an ein unveränderlich beharrendes Sein einige Anschauungen verband dann die Philosophie der Kirche, wobei die Wirkungsweisen der substantiellen Formen als die gewöhnliche Verfahrungsart Gottes galten und wegen des Mangels jeder gesetzlichen Geschlossenheit durch das außerordentliche Verfahren der Gnade leicht von Fall zu Fall suspendirt werden konnten. Immer war das Sein ein bleibendes und unveränderliches Wahres, dem gegenüber das Werden keine selbständige Bedeutung hatte. Alles das wurde ganz anders mit der Verlegung der wirkenden Kräfte in das Innere der Dinge und Menschen selbst, der Verknüpfung der Wirkungsformen mit diesem Inneren als notwendiger Betätigungsweisen, der Zerlegung der großen, scheinbar feststehenden Typen in ihre Elemente und der Ausbreitung des Wirkungszusammenhanges dieser Elemente durch das ganze Universum. Wie eng diese Wendung des Denkens mit der allgemeineren Umbildung der europäischen Kultur im 16. und 17. Jahrhundert zusammenhing, wie in ihr sich die Verbreiterung der Erkenntnisse und die Steigerung der

Lebensenergie ihren Ausdruck schufen, zeigen die meisten Geschichten der Philosophie. Insbesondere haben Eucken und Windelband dargetan, wie sich diese Wendung zunächst in den allgemeinen, phantastisch neuplatonisirenden Systemen der Renaissance als Stimmung und Impuls geltend machte, und wie dann hieraus durch Hinzutritt der neuen physikalischen, mathematisch-mechanischen und astronomischen Entdeckungen die Entwickelungsidee in einem präziseren Sinne sich bestimmte. Es dauerte aber noch geraume Zeit bis diese Idee sich auch der geistig-geschichtlichen Welt bemächtigte. Wohl war die christliche supranaturalistische Transszendenz dem gegenüber nicht zu halten, aber der alles Dasein in den Wirbel endlosen Wechsels hinabziehenden Konsequenzen erwehrten sich die großen Geister der neuen Wissenschaft durch die „rationalistische" Ueberzeugung von einer allgemeinen, über allen Wechsel erhabenen, allen Menschen inhärirenden Wahrheit, die es nur in ihrem der Mathematik analogen inneren Zusammenhang und ihrer in allen Gliedern sich gegenseitig bedingenden Notwendigkeit klar und deutlich zu machen gelte. Die Kritik Humes und Kants erschütterte auch dieses Zutrauen zu einer bleibenden Wahrheit, zugleich trug die Begeisterung für alles Lebendige und Individuelle, die Anempfindungsfähigkeit an das relative Recht und die relative Einzigartigkeit aller geschichtlichen Erscheinungen, wie sie in unserer Litteratur sich geltend machte, den Entwickelungsgedanken auch in die geistig-geschichtliche Welt hinein, und an Stelle des starren Glaubens der Aufklärung an die allgemeinen apriorischen Wahrheiten der idealen Welt trat die begeisterte und sinnige Anerkennung einer sich leise wandelnden, absichtslos mit innerem Triebe aus den einzelnen Elementen der Wechselwirkung auch die geistige Welt gestaltenden Bildungskraft. Mit der Begeisterung des ersten Entdeckers spricht Herder in seinen Ideen zur Philosophie der Geschichte diese Gedanken aus; der Natur und Geschichte ruhig überschauende Denker Goethe und der über den Endzweck der Universalgeschichte sinnende Historiker Schiller, der Sprachphilosoph Humboldt und viele andere giengen die gleichen oder ähnliche Wege. Der Gedanke der Entwickelung hat seitdem und neben dem mannigfache andere Formen angenommen, aber er ist

doch der eigentliche Schlüssel alles Verständnisses geworden. Die genetische Methode gilt als das Selbstverständlichste des Selbstverständlichen. Alle Wissenschaften haben sich ihr unterworfen, es giebt „eine kosmologische, eine biologische, eine psychologische, eine sozialhistorische Entwickelungslehre.“ Ja sogar die Theologie hat dementsprechend ihren Begriff der Kirchengeschichte vollständig verwandelt und hat geradezu die Offenbarung selbst in das Gesetz der Entwickelung hineingezogen, sei es, daß sie in einem religionsphilosophischen Unterbau die christliche Offenbarung als den Höhepunkt der religiösen Entwickelung festzulegen versucht, sei es, daß sie den anthropomorphen Supranaturalismus selbst in der „biblischen Heilsgeschichte“ eine Entwickelung durchmachen läßt.

Es ist von Wichtigkeit sich die metaphysischen Konsequenzen und die im Grunde liegende Tendenz dieser Forschungs- und Denkmethoden klar zu machen. Damit ist der innerste Kern des Seins in die Bewegung des Werdens eingegangen, die sich früher nur in der Peripherie zu tun machte. Es giebt kein dem Werden abgeschlossen und fertig gegenüberstehendes oder es unveränderlich von außen leitendes Sein, sondern das Sein selbst ist nur zu fassen in der Lebendigkeit seiner Bewegung; „in seinen Begriff ist der seines Wandelungsgesetzes aufzunehmen.“ Die Bewegung beschränkt sich nicht mehr auf feststehende Umkreise typischer Gebiete, sondern in der Wechselwirkung der allem zu Grunde liegenden kleinsten kosmischen oder psychischen Elemente entstehen diese Typen selbst erst. Sie ist nicht die Verwirklichung göttlicher Zwecke, denen sie als vorübergehendes Werkzeug zu dienen hat, sondern die Kräfte und die Zwecke sind in ihr selbst enthalten und entstehen erst in ihr. Das Wahre, Gute und Schöne ist nicht die von der Sinnlichkeit nur abgebildete feststehende Ideenwelt; die in der Lebensarbeit beruhigende und leitende Wahrheit ist nicht die durch ihre Herkunft aus der oberen Welt als ewig und unwandelbar gesicherte Mitteilung des göttlichen Willens; all das ist selbst unter mancherlei Einwirkungen in sichtlicher Bewegung, es entwickelt sich. In der ganzen Welt bedingt ein Punkt den andern, und jeder einzelne ist nur zu verstehen in seiner Bedingtheit durch die einwirkenden Beziehungen der Umgebung, das Ganze nur in der zusammenhängen-

den Bewegung des Einzelnen. Man sieht, es steckt in diesem Gedanken eine ganze Welt von Anschauungen der einschneidendsten Art, ein Gesammtbild des Wirklichen von ungeheurer Tragweite. Aber liegen auch die Wurzeln der Methode in einer mehr oder minder unbestimmten Ahnung dieses geistigen Gesammtgehaltes, so hat doch die wirkliche Aneignung und die allgemeine Herrschaft derselben nicht sowohl hierin ihren Grund als in ihrer glänzenden Bewährung an den Tatsachen und der Erweiterung und Vertiefung des Verständnisses der Dinge. Große Gebiete der Wissenschaft haben von ihr aus ihre kanonische Form erhalten und die Wirklichkeit unvergleichlich tiefer erschlossen, allseitiger beherrschen gelernt, als das von den früheren Methoden aus möglich war. Andere Gebiete suchen sie durchzuführen und haben überall da, wo sie ihn anwandten, die schlagendsten Ergebnisse, die weitesten Durchsichten erreicht. Ihre Tragweite ist längst nicht allen bewußt, aber allen hat sie sich als treffliches Mittel der Forschung bewährt. Sie hat bessere Dienste geleistet als die früheren, und das genügt, um sie als deren „rechtmäßige Nachfolgerin" anzuerkennen.

Für unsere Betrachtung ist noch ein Weiteres von Bedeutung, das sich hieran unmittelbar anknüpft. Es mag gleichgiltig sein oder ist doch nur von intellektuellem Interesse, die Entwickelungsformel des Universums zu kennen. Wir sind sogar gegenwärtig fast alle überzeugt, daß das ganz und gar unmöglich ist. Wohl aber müssen wir um unserer Lebensführung willen den Sinn des geistig-menschlichen Lebens, seinen Wert und sein Ziel kennen. Aber auch dieses ist von der Gesammtanschauung der Entwickelung aus nur im Zusammenhang seines Werdens zu verstehen, und so wird für jede Weltanschauung die Grundlage einer Geschichtsphilosophie nötig. Die moderne Welt ist die Zeit der Geschichtsphilosophie, die Werke von Rocholl und Bernheim zeigen, wie dieser Zweig der Wissenschaft erst aus diesen neuen Verhältnissen des Denkens entstanden ist. Das Altertum bedurfte keiner Geschichtsphilosophie, da es alles hinnahm als immer sich wiederholende Wirkung der Natur. Das Christentum war selbst eine Geschichtsphilosophie, aber eine fertige und von außen gegebene,

es bedurfte keiner wissenschaftlichen Konstruktion einer solchen aus den beobachteten „Gesetzen“ des Werdens. Erst die moderne Zeit hat die Notwendigkeit empfunden, das Bleibende und Wahre am Menschenleben gegen den anscheinend ununterbrochenen Fluß des Geschehens durch eine Geschichtsphilosophie zu sichern und aus dem Gesetze der Wandelungen selbst festzustellen. Ihre großen Grundrichtungen haben sich daher auch die entsprechenden geschichtsphilosophischen Systeme geschaffen, die idealistische hat ihren Ausdruck in den Systemen der deutschen klassischen Philosophie, die naturalistische in denjenigen Comtes, Buckles und den Uebertragungen der darwinistischen Methode auf die Geschichte gefunden. Die christliche Weltanschauung hat sich also hier mit sehr einschneidenden und sorgsam ausgeführten Systemen der Wirklichkeitsdeutung auseinanderzusetzen, nicht bloß mit einem allgemeinen Widerwillen gegen den transszendenten Dualismus. Sie hat sich selbst auf eine Geschichtsphilosophie zu begründen. So hat Schleiermacher, der Ethiker der klassischen Philosophie, in seiner Ethik geradezu das Formelbuch der Geschichte entworfen, zu dem die Geschichte sich verhalte wie das Bilderbuch der Ethik, und in diesen Rahmen seiner Geschichtsphilosophie hat er das Christentum als Vollendung und abschließende Kräftigung des Wesens der Vernunft in ihrer Gottbezogenheit und ihrer Weltbezogenheit eingetragen. Vom Standpunkt des strengen Luthertums hat Rocholl seiner Kritik der bisherigen Systeme eine positive Darstellung der christlichen Geschichtsphilosophie folgen lassen. Von ganz anderem Standpunkt aus hat Kaftan seinen Verzicht auf jede metaphysische Rechtfertigung der Wahrheit des Christentums durch den Hinweis auf eine geschichtsphilosophische ergänzt. Mehr oder minder aphoristisch ausgeführt steht hinter allen theologischen Systemen heute eine Geschichtsphilosophie oder doch eine Philosophie der Religionsgeschichte, in welcher die modernen Entwickelungsgedanken bewußt oder versteckt wirksam sind. Auch die sonst so spröde abgeschlossene Theologie Ritschls hat dieser Auseinandersetzung sich nicht entziehen können, wie man aus der bekannten Lutherrede entnehmen kann.

Hier erheben sich aber von vornherein aus der allgemeinen

Natur des Entwickelungsgedankens die größten Schwierigkeiten, und diese Bedenken sind es, welche in unserer Bildung dem christlichen Glauben den zähesten Widerstand entgegensetzen. Begreiflich genug, denn sie erwachsen aus der oben geschilderten allgemeinsten und allen besonderen Unterschieden vorausliegenden Grundstimmung des modernen Denkens. Er betrifft die zwei Punkte, die Bernheim sehr richtig als die beiden Hauptpunkte aller Geschichtsphilosophie herausgehoben hat, die Faktoren und das Wertresultat der Entwickelung. Es gehört zum innersten Wesen des christlichen Prinzips, nicht bloß Produkt menschlicher Entwickelung zu sein, sondern auf einer göttlichen Selbstmitteilung und Lebenserschließung zu beruhen. Es will nicht von unten herausgewachsen, sondern von oben mitgeteilt sein, will nicht auf einer immanenten Entwickelung des religiösen Gedankens, sondern auf göttlicher Offenbarung beruhen. Wohl vermag es anderen Religionen ebenfalls eine Begründung in göttlicher Selbstmitteilung zuzugestehen, aber während es in jenen mancherlei Unvollkommenheit und eine hemmende Bedingtheit durch Motive der Naturreligion bekämpft, beansprucht es selbst auf einer vollen und absoluten Gottesoffenbarung zu beruhen. Damit hängt das zweite eng zusammen. Eben vermöge dieser seiner Begründung in einer absoluten göttlichen Offenbarung beansprucht es absolute und bleibende, für Menschen vollkommene und unüberbietbare Wahrheit zu sein. Wohl kann es allerlei Wandlungen seiner Form, seiner vorstellungsmäßigen Symbolisirung, seines Verhältnisses zur Welt und anderen Religionen zugestehen, aber der religiöse Gehalt des Prinzips, die darin gesetzte Anschauung von Gott, Welt und Menschheit kann, wie Lipsius richtig bemerkt, niemals vervollkommet werden. Es ist in der Tat völlig unmöglich das Christentum festzuhalten und für sich noch in Anspruch zu nehmen, wo von diesen beiden Forderungen gewichen wird. In ihnen liegt seine Kraft und sein Charakter, seine Energie, mit der es als ein von Gott gepflanztes Neues gegen die Welt sich wendet und neues Leben schafft, seine Freudigkeit und seine Zuversicht, mit der es Not und Elend, Reue und Gewissensangst überwindet in der Gewißheit der göttlichen Liebe. Ohne diese Grundstimmung ist ihm der innerste Lebens-

nerv durchschnitten, ist es ein schwärmerischer und einseitiger Ausdruck menschlicher Bedürfnisse und Hoffnungen. Aber gerade an diesen Punkten gerät auch das christliche Prinzip in den schärfsten Widerspruch gegen die Grundrichtung des Entwickelungsgedankens. Es ist eine wesentliche Eigentümlichkeit desselben, alles aus dem Zusammenwirken gegebener Faktoren und aus dem inneren Zuge der Entwickelung selbst hervorgehen zu lassen. Von innen heraus und von unten nach oben soll alles wachsen in beständiger Ausbreitung und Vertiefung; eine langsame und kontinuirliche Steigerung, kein plötzlicher Sprung soll in die Höhe führen, alles soll nur die Resultante der eigenen Kraft und der fremden Einwirkungen und damit ein einzelnes Produkt des Gesammtgeschehens sein. Für eine Offenbarung, in welchem Sinne immer man dieses Wort verstehen und bestimmen mag, bleibt hier schlechterdings kein Raum; nur das Ganze kann eine Offenbarung der Lebensenergie des Ganzen genannt werden, womit gerade jeder religiöse Begriff der Offenbarung aufgehoben ist. Aus demselben Grunde kann es auch an keinem einzelnen Punkte und in keiner Sphäre des Prozesses eine absolute, bleibende und unüberbietbare Wahrheit geben, höchstens am Ende der Entwickelung, wo sich alles Erreichte zur Summe vereinigt. Der Strom des Geschehens wälzt sich unaufhaltsam fort und kennt nur relative Größen, jede Entwickelungshöhe ist nur eine vorübergehende Durchgangsform und gilt nur für einen beschränkten, ihrer Einwirkung unterstehenden Umkreis. Es ist nur allzudeutlich, daß sich eine mit diesen Begriffen arbeitende Bildung bewußt oder instinktiv von den Forderungen des christlichen Prinzips abgestoßen fühlen muß, daß man in der Anwendung des Entwickelungsbegriffes von Seite der Theologen nur den Strick zu sehen meint, den sie sich selbst drehen und der ihnen über kurz oder lang den Athem nehmen muß.

Hier ist nun vor allem darauf hinzuweisen, daß dieser scheinbar so einfache Begriff, den viele als einen ganz klaren und sicheren handhaben, ein sehr komplizirtes und vieldeutiges Erzeugnis verschiedener Motive ist, daß er in der modernen Wissenschaft grundverschiedene, sich direkt widersprechende Ausprägungen erhalten hat, daß die meisten ahnungslos mit diesen verschiedenen

Formen je nach Bedürfnis wechseln und damit die innere Unklarheit des Begriffes verraten. Er hat selbst seine Entwickelungsgeschichte gehabt und ist selbst nur etwas sehr Bedingtes und Relatives. In ihm steckt ganz im Allgemeinen die moderne Wendung zur Diesseitigkeit und zum Reichtum einer sich immer breiter erschließenden Mannigfaltigkeit, sowie die Steigerung der Lebensenergie und des Tätigkeitstriebes. Das sind allgemeine Stimmungen, von denen begleitet der Entwickelungsgedanke so recht zum Ausdruck der modernen Lebensstimmung geworden ist, aber es sind doch nur sehr unklare, die Phantasie und das Lebensgefühl leitende Impulse, welche die schwersten Probleme in sich schließen. Ferner liegt in ihm die Uebertragung spezieller empirischer Beobachtungen aus Einzelgebieten, insbesondere aus dem Gebiet der individuellen Entwickelung, auf das Ganze, sowie die Anschauung des Fortganges von niederen und einfachen Erscheinungen zu höheren, feineren, komplizirteren an bestimmten Erscheinungen z. B. der Sprache, der Sitte, des Rechtes, der Religion u. a. Das alles gilt aber nur für bestimmte Lebenskreise, von einer ununterbrochenen Steigerung, einer alles aufsammelnden und weiterführenden Gesammtbewegung kann empirisch nicht die Rede sein. Neben diesen tatsächlichen Beobachtungen spielen einige allgemeine „unvermeidliche Vorurteile" des menschlichen Denkens mit, wie Eucken sehr richtig bemerkt, die Meinung, daß man das Kleine und Einfache leichter verstehe als das Große und daß dessen Zusammensetzung in der Entwickelung eine Erklärung sei, der natürliche Sinn für Kontinuität und Rhythmus, der das nicht nur bisweilen, sondern am Ganzen des Geschehens wahrnehmen möchte, der optimistische Glaube, daß ein endloser Fortschritt zum Höheren und Besseren notwendig in der Natur der Dinge und der Menschen liege. Schließlich ist der Einfluß nicht zu unterschätzen, den das mit dem sprachlichen Ausdruck „Entwickelung" verbundene Bild von dem langsamen, organischen Wachstum der Pflanze unwillkürlich, aber doch höchst wirksam ausübt. Mit diesem Ausdruck hängt aber weiter ein anderer höchst schillernder Ausdruck, der des Bildungsgesetzes, eng zusammen, der ursprünglich aus dem rechtlich-moralischen Gebiete stammend dann auf das physische übertragen

und hier in einem bestimmten Sinne präzisirt wieder auf das geistige Gebiet rückwärts übertragen wurde, woraus dann eine Fülle von Schwierigkeiten und Unklarheiten entsteht.

Bei dieser Mannigfaltigkeit der einwirkenden Motive ist es nicht zu verwundern, daß diese allgemeine Stimmung und Denkrichtung sich in sehr verschiedener Weise ausgeprägt hat. Die erste, klarste und anschaulichste, bis heute wirksamste Ausprägung ist unter dem Eindruck der neuen naturwissenschaftlichen Entdeckungen und der Erneuerung des Atomismus zu Stande gekommen. Es sind die großen Grundgedanken der neuen Naturwissenschaft in ihrer Anwendung auf die Entwickelung des Kosmos, die ihren Höhepunkt in dem den ganzen Kosmos umspannenden Gravitationsgesetz und der Welttheorie Kant-Laplaces gefunden haben. Hier hat der Entwickelungsbegriff einen einfachen und klaren Ausdruck unter Abstreifung alles Mystischen gefunden, er ist zur Erklärung des Kosmos und seiner Wandelungen aus einer beständigen Trennung und Vereinigung kleinster Teile nach bestimmten Gesetzen geworden. Aber eben damit hat er auch den Kern des Entwickelungsbegriffes eingebüßt, den Begriff einer einheitlichen bildenden und wachsenden Gesammtkraft, und damit zugleich das Werden und das Subjekt des Werdens höchst problematisch gemacht. Zunächst begnügte man sich mit der Ergänzung durch den deistischen Gottesbegriff, in dessen Zusammenhang diese mechanische Welt der Naturentwickelung der vorsehungsmäßige Boden der menschlichen Geschichte und ihrer sittlichen Werte war. Bald aber hat namentlich die englische und französische Philosophie und Geschichtswissenschaft diesen naturalistischen Entwickelungsbegriff auch auf die menschliche Geschichte übertragen und auch hier eine gesetzmäßige Entwickelung der physischen Atome in den großen sozialen Massenbewegungen finden zu müssen geglaubt. Die Statistik sollte analog der naturwissenschaftlichen Beobachtungsmethode hierfür die mathematisch ausdrückbaren Gesetzesformeln liefern. In dieser Richtung hat namentlich Buckles Geschichte der englischen Zivilisation einflußreich gewirkt. In Deutschland hat Du Bois-Reymond mit seinem Vortrage über „Naturwissenschaft und Kulturgeschichte" ähnliche Gedanken vertreten. Dagegen haben sich aber sofort die

bedeutendsten Historiker erhoben und jede naturalistische Konstruktion der Gesetze der Geschichte abgelehnt. Wohl hat der Begriff der Gesetze auch hier seine Anwendung und Bedeutung, aber Gesetze bedeuten hier auf dem Boden des Individuellen und der Freiheit etwas völlig anderes als in der Anwendung auf die Naturerscheinungen, wie dies übrigens auch von Philosophen wie Lotze, Wundt und Eucken hervorgehoben worden ist. Es handelt sich hier nicht um mechanische, sondern um Willensverhältnisse, die gewisse allgemeine Eigenschaften und Tendenzen haben, aber diese nicht in der Ausnahmslosigkeit mathematischer Gesetze ausprägen. Soweit auf geistigem und sozialem Gebiete Gesetze im eigentlichen Sinne vorliegen, sind diese immer nur Betätigungsformen und Bedingungen, welche gegenüber dem inhaltlichen geistigen Geschehen selbst nur als Stoffe und Formen in Betracht kommen. Für das letztere aber ist ein Gesetz in irgend einem naturwissenschaftlichen Sinne nicht zu konstatiren, sondern nur ganz allgemeine Strebungen, die in dem ethischen Wesen des Geistes liegen und die alle besondere Gestaltung nur in der Arbeit der Individuen finden und nur im Kampfe der Freiheit gegen den Widerstand der Masse sich durchsetzen. Die hier einschlagenden Fragen sind vortrefflich in kurzer, aber lichtvoller Ausführung von Rümelin in seinen viel zitirten Abhandlungen über „den Begriff eines sozialen Gesetzes" und über „Gesetze der Geschichte" behandelt worden. Genau genommen kann man daher die Sache vielmehr umkehren. Jene naturwissenschaftliche Entwickelungslehre ist gar keine Entwickelungs-, sondern bloße Veränderungslehre. Entwickelung setzt eine den inneren Zusammenhang festhaltende Kontinuität des Subjektes voraus, die wir nicht in der Natur, wohl aber in der menschlichen Geschichte erkennen. Sie setzt ein „nieder" und „höher", d. h. eine Wertbeurteilung voraus, die wiederum nur im menschlichem Geiste für uns vorhanden ist. Daher kann es eine Entwickelung für uns im strengen Sinne nur innerhalb des menschlichen Geistes geben, wo wir das Subjekt der Entwickelung in seiner inneren Triebkraft kennen und wo wir jedes Werden in seinen inneren Zusammenhängen nachempfinden und nacherleben können. Somit ist der Begriff der Entwickelung in der uns hier interessirenden Be-

ziehung überhaupt auf diejenige des menschlichen Geistes oder doch des Organischen einzuschränken. Aber auch in dieser Einschränkung findet er noch die verschiedenste Ausprägung, in welcher die Unmöglichkeit sich zeigt, den Begriff der Entwickelung unbedingt und vorbehaltlos zur Anwendung zu bringen, insbesondere die Antwort auf die letzten Fragen ohne weiteres dem Nachweis der „Entwickelungsgesetze" zu entnehmen.

Hier treffen wir in erster Linie auf die idealistisch-ästhetische Entwickelungslehre, welche von unserer klassischen Litteratur ausgehend in Herder und Goethe ihre Vertreter gefunden hat. Wie im natürlichen, so sei auch im geistigen Leben das Werden nach Analogie des Organismus zu verstehen, es sei weder auf den mechanischen Zufall, noch auf Eingriffe einer bildenden und lenkenden Intelligenz, sondern auf eine innere harmonische Bildungskraft, eine das Geistige und Natürliche in seiner engen Wechselbeziehung verknüpfende und entwickelnde Idee, einen unbewußt zweckmäßigen Gestaltungstrieb der Natur zurückzuführen. Bei Herder liegen die naturalistischen und idealistischen Elemente noch ungeschieden bei einander und stand allein die etwas allgemeine Idee der Humanität, die Entwickelung aller menschlichen Anlagen, hinter dem ganzen Prozeß. Allseitiger durchgeführt und tiefer begründet wird der Gedanke bei Schelling und besonders bei Hegel, dessen Geschichtsphilosophie lange Zeit einen ungeheuren Einfluß übte. Der Entwickelungsbegriff trat damit unter den Gesichtspunkt des im vorigen Aufsatz geschilderten ästhetischen Monismus. Die Entwickelung ist die organische Entfaltung der Idee, d. h. die Auswirkung der schönen Form in der Vernatürlichung des Geistigen. Der Inhalt des Geistes — und das ist im Grunde der ästhetisch gestimmte menschliche Geist jener Litteraturepoche — entfaltet sich in ihr nach seiner ganzen Fülle. Alles Einzelne ist nur dienendes Glied, nur Durchgangspunkt in der Entfaltung des Ganzen. Der Sinn des Ganzen ist das Ganze selbst in seinem harmonisch gegliederten Reichtum; die Triebkraft des Ganzen ist der Entwickelungstrieb des Geistes, der seinen Inhalt auseinander zu legen strebt. Die Konsequenzen des Ganzen sind deutlich. Die Freiheit ist vernichtet, der Drang des Indi-

viduums nach einem ihm geltenden Sinn und Glück des Daseins ist eine selbstsüchtige Täuschung, den Wert des Ganzen begreift und genießt nur das die ganze Entwickelung überschauende Auge Gottes. Ganz abgesehen davon, daß diese Konstruktionen der Wirklichkeit oft völlig zuwiderlaufen, daß sie in Wahrheit die Geschichte der europäischen Kultur zu der der Menschheit und damit Gottes macht, ist sie schon dadurch hinfällig, daß wir hier wiederum jene „Verehrung der Formen statt des Inhalts" treffen, die wir bereits im vorigen Aufsatz als höchst ungenügend charakterisirt haben. Die Idee der schönen Selbstentfaltung des Geistes in der Gesammtheit seiner Betätigungen ist hier für den nach einem Sinn des Menschenlebens Verlangenden erst recht ein Stein statt des Brotes.

Ganz andere Wege geht die positivistische Entwickelungstheorie, die ihre leitenden Gedanken aus dem französisch-englischen Sozialismus und aus den positiven Beobachtungen der Naturwissenschaft und Statistik schöpft, dabei aber an eine selbstständige, nach bestimmten Gesetzen die Dinge gestaltende Intelligenz glaubt. Daher ist hier die soziale Masse das Subjekt und die befriedigende, die Natur möglichst beherrschende Gestaltung dieser Masse zur organisirten Gesellschaft das Ziel der Entwickelung. Wie bei Schleiermacher die Ethik zur Geschichtsphilosophie auf Grund der allgemeinen humanen und ästhetischen Anschauung von der sich verwirklichenden Vernunft wurde, so wird hier die Ethik zur Geschichtsphilosophie der auf die Kenntnis der Gesetze der Natur und der menschlichen Massenbewegungen, der sozialen Statik und Dynamik, aufgebauten Soziologie. Dabei vollzieht sich die Entwickelung aber doch vor allem nicht durch die Aktivität der menschlichen Intelligenz, sondern durch die Summation der von außen kommenden kleinen Einwirkungen der Natur, und die Tätigkeit der Intelligenz besteht wesentlich in der zunehmenden Erkenntnis dieser Verhältnisse und ihrer berechneten Einbeziehung in die sozialen Zwecke des Ganzen. Derart ist nach dem religiös-phantastischen Zeitalter das abstrakt-metaphysische eingetreten, welches gegenwärtig unter Führung der Naturwissenschaften und des Sozialismus in das positive, rein wissenschaftliche Zeitalter überzugehen beginnt und an dem

Aufbau einer wissenschaftlichen, auf die Gesetze der Natur und des Menschenwesens begründeten Gesellschaftsordnung arbeitet. So vollzieht sich die Entwickelung ohne vernünftige Bildungstriebe des Universums lediglich in der Summation äußer Einwirkungen auf die Menschheit, in der zunehmenden Anpassung derselben an diese Einwirkungen und der Beherrschung dieser Verhältnisse durch die Intelligenz. Der Sinn und das Ziel der Entwickelung, die möglichste Gesammtwohlfart, wird das Ende des Fortschritts sein. In ihrer Geringschätzung aller inneren Faktoren, der Ausschließung aller Zweckmäßigkeit und Beschränkung auf äußere Einwirkungen hat diese Entwickelungslehre eine mächtige Unterstützung durch die darwinische Biologie gefunden, welche den allgemeinen, bei Goethe und Herder ästhetisch-idealistisch gedachten Gedanken der Entwickelung aller organischen Gattungen auseinander naturalistisch und rein mechanisch durchzuführen versucht. Die Summation kleinster Veränderungen und Auslese der lebensfähigsten Summationen im Kampfe ums Dasein erklärt das Rätsel der Existenz scheinbar geschlossener Gattungstypen innerhalb der rastlosen allgemeinen Entwickelung. Diese in der Zoologie schon wieder mannigfach berichtigte Methode ist von hier auf fast alle anderen Wissenschaften übertragen worden und hat hier alle scheinbar feststehenden Größen in vorübergehende nur relativ dauernde Aggregatzustände verwandeln gelehrt und zugleich den Glauben an einen Fortschritt ohne einen teleologischen Sinn der Geschichte gestärkt. Aber von anderen Seiten ist zugleich auf die völlige Unhaltbarkeit und den inneren Widerspruch dieser ganzen Entwickelungsidee hingewiesen worden. Man hat gezeigt, wie sie bei aller Unterschätzung der Selbständigkeit und Eigenartigkeit des Geistes doch einen zielbewußten Intellekt, einen glücksuchenden Willen voraussetze und wie sie von hier notwendig zur weiteren Würdigung der einheimischen Kräfte des Geistes gedrängt werde. In England selbst hat sich namentlich Carlyle mit seiner begeisterten Schätzung der Individualität gegen diese „Schweinephilosophie“ erhoben. In Deutschland hat die gesammte idealistische Philosophie sich lebhaft entgegengesetzt. Zugleich hat man unter den verschiedensten Gesichtspunkten hervorgehoben, daß auch bei dieser Entwickelungsidee

eine teleologische Füreinanderbestimmtheit der Natur und des Geistes nicht zu umgehen sei und wie diese Anerkennung mit jeder vertieften Schätzung der geistig-persönlichen Werte sich steigern müsse.

So ist es erklärlich, daß unter dem Namen derselben Theorie und Methode doch ganz verschiedenartige und widersprechende Betrachtungsweisen hervortreten. Die Anschauung einer inneren organisch gestaltenden Triebkraft der Gott-Natur oder des absoluten Geistes und die These einer nur von außen herein, letzlich durch den Zufall bestimmten Auslese, die trostlose Ergebung in einen sinn- und ziellosen fortwährenden Wechsel, in dem nichts besteht als das Gesetz des Wechsels, und der optimistische Glaube an ein letztes Vollkommenheitsziel, in welchem das Mögliche erreicht sein wird, der Apriorismus einer alles Wirkliche nur in der Evolution fassenden Theorie und der Empirismus einer von Fall zu Fall einsetzenden Beobachtung des Fortschrittes von niederen zu höheren Bildungen, alles das liegt in dieser Theorie verborgen und kommt je nach Bedürfnis zum Ausdruck. Diese Methode ist nur ein Beispiel mehr dafür, daß Methoden unendlich fruchtbar und grundlegend für den ganzen Charakter einer wissenschaftlichen Epoche und doch in ihrem Wesen und ihrer Tragweite äußerst unklar sein können. Insbesondere führt der Begriff des Entwickelungsgesetzes, soweit es sich um das innere Gesetz und den Sinn des Gesamtprozesses handelt, niemals über die ganz unbestimmte Vorstellung einer zunehmenden Herausarbeitung des Geistigen aus dem Natürlichen heraus, womit über den endgiltigen inhaltlichen Wert des Geistes und des Prozesses nichts gesagt ist und woraus sich auch nicht der notwendige Fortgang auf ein bestimmtes Endziel berechnen läßt. Weder das humanistisch ästhetische „Gesetz“ der Selbstentfaltung des Geistes, noch das positivistische der Anpassung und Vererbung giebt über die unweigerlich sich aufdrängenden Grundfragen irgend eine Auskunft. Ist dem aber so, dann werden wir nicht zugestehen dürfen, daß durch einen so durchaus problematischen Begriff bei allen reichen Ergebnissen seiner Anwendung der unaustilgbare Drang des Menschen nach einer bleibenden und dem Leben Ziel und Gehalt gebenden Wahrheit zur Resignation

verurteilt sei, daß insbesondere der religiöse Glaube an eine Gottesoffenbarung sinnlos und unmöglich geworden sei.

Beachten wir insbesondere die beiden oben erwähnten Hauptpunkte. Macht es der Entwickelungsbegriff in der Tat unmöglich, an eine Selbsterschließung des göttlichen Wesens und an eine damit gegebene absolute religiöse Wahrheit zu glauben? Schließt die mit ihm gegebene Betrachtung der Faktoren der Geschichte das Einströmen göttlicher Kräfte und die durch ihn bedingte Fassung des Wertresultates die Anerkennung einer bleibenden und unüberbietbaren religiösen Wahrheit aus? Oder mit genauerer Rücksicht auf Art und Umfang des uns interessirenden Entwickelungsgebietes: Kann der Idealismus seinen Abschluß nur in einer Geschichtsphilosophie finden, welche auf Grund des Entwickelungsgedankens beides ausschließt? Lotze hat in den berühmten geschichtsphilosophischen Capiteln seines Mikrokosmus diese Fragen behandelt und in Bezug auf sie zur äußersten Vorsicht ermahnt. Auch an die bereits erwähnten Abhandlungen Rümelins ist hier wieder zu erinnern, desgleichen an Euckens Aufsätze über den Begriff des Gesetzes und der Entwickelung. Die wirkenden Kräfte der Geschichte sind die in der gesellschaftlichen Wechselwirkung stehenden Elemente. Es lassen sich gewisse Regelmäßigkeiten ihres Wirkens und Verhaltens, gewisse Bedingtheiten durch Naturverhältnisse und insbesondere durch die überkommene Kulturlage feststellen, aber die wirkenden Kräfte selbst, das schaffende Tun der großen Individuen und die neue Werte erzeugende Freiheit bleiben ein Geheimnis nach wie vor. Weder der von den einen vorausgesetzte Rhythmus oder kontinuirliche Fortschritt, noch die von den andern vorausgesetzte naturalistische Gesetzmäßigkeit und Berechenbarkeit lassen sich in dieser bunt durcheinanderwogenden, in rastlosem Kampfe begriffenen Welt individueller Geister irgendwie nachweisen. Die Art des Werdens ist uns durch die Anwendung des Entwickelungsgedankens in überraschender Weise und in unzähligen Fällen deutlicher geworden, was aber das Werden selbst sei und was das Werdende sei, ob das Spätere im Früheren enthalten sei und wie oder ob irgendwie etwas dazu komme und aus dem Früheren etwas anderes werde als es vorher war, all das bleibt

im allgemeinen wie in jedem besonderen Fall völlig unaufgehellt. Nur für eine naturalistische Behandlung der Individuen in Analogie zu den Atomen der Naturwissenschaft oder für die ästhetische Anschauung einer schon vorher fertigen und nur sich entfaltenden Idee ist hier kein Einströmen neuer Kräfte möglich, aber die erstere Anschauung widerspricht direkt der Wirklichkeit und die letztere ist durchaus dunkel und unklar. Der religiöse Glaube aber fordert seinem Wesen entsprechend eine Selbstmitteilung Gottes, nur in ihr kann er einen festen Ruhepunkt finden. Es ist nicht abzusehen, wie ein solcher Glaube durch unsere so geringe Einsicht in die Faktoren des Werdens unmöglich geworden sein soll. Vielmehr bleiben auch für sie die Subjekte des geschichtlichen Lebens und die in ihnen zu Tage tretenden Inhalte des geistigen Lebens reine Tatsachen, die aus der Tiefe des Weltlebens an das Licht treten und in denen die innere Lebendigkeit Gottes sich mit verschiedener Intensität kundgeben mag. Ganz ähnlich steht es mit dem Wertresultate. Es muß in allem Wechsel eine beharrende Wahrheit geben. Das ist eine Forderung jedes idealen Glaubens, auf die verzichten auf den Sinn der Welt verzichten heißen würde. Die Arten, wie die idealistischen Philosophen sie zu fixiren suchen in einer Theorie der Erziehung des Menschengeschlechtes, des kontinuirlichen, alle Anlagen vollendenden Fortschrittes, der ästhetischen Einheit des Gesammtprozesses in einer dem Ganzen zu Grunde liegenden Idee oder in einem göttlichen Gedicht, all das sind völlig undurchführbare, den Tatsachen widersprechende, in sich widerspruchsvolle und unklare Vorstellungen, die zu allem eher führen als zu einem befriedigenden Werte der Geschichte. Wir sehen vielmehr überall nur abgebrochene Anfänge, die Fortsetzung verlangen und diese nur finden können in einer anderen Daseinsform. Soweit aber in dieser irdischen Geschichte eine Gewißheit über den Sinn und die beharrende Wahrheit des Daseins nicht entbehrt werden kann, sehen wir sie von den Menschen in der Religion behauptet und erfahren, in dem Glauben an eine ewige Wahrheit, welche sie der Selbstmitteilung Gottes zu verdanken meinen. Ist der Trieb nach einer beharrenden Wahrheit ein so tiefer und mächtiger, gewinnt in ihnen aller ideale Glaube erst einen festen Halt und sind

alle philosophischen Versuche, eine solche aus der Entwickelung zu konstruiren, hinter ihrem Ziele weit zurückgeblieben, so ist kein irgend zwingender Grund vorhanden, die Behauptung der Religion zurückzuweisen, daß sie die letzte und bleibende Wahrheit des menschlichen Daseins in sich enthalte und sie aus der innersten Gemeinschaft mit Gott heraus offenbare.

Dann muß freilich in einer partikularen geschichtlichen Strömung die absolute religiöse Wahrheit sich offenbaren und den übrigen Erscheinungen als bloß relativen Wahrheiten sich entgegensetzen. Der berühmte Einwand Strauß', daß die Idee es nicht liebe, ihre Fülle in ein Individuum auszuschütten, d. h. daß nur das Ganze die Wahrheit sei und kein einzelner Teil des Prozesses sie für sich enthalten könne, wurzelt ebenso wie die Meinung von der bloßen kontinuirlichen Abwandelung bereits virtuell gegebener Kräfte in dem ästhetischen Pantheismus, dessen Grundbegriffe auch hier nur die Einheit und Kontinuität der Form als den Gehalt und die Wahrheit des Prozesses erkennen lassen und der daher gerade so oft die Brücke zum Materialismus gebildet hat als er dem letzteren wieder den Schein einer idealen Würde verleihen mußte. Die Anerkennung eines solchen Hervorbrechens der absoluten religiösen Wahrheit in der geschichtlichen Entwickelung steht auch in keinem unlösbaren Widerspruche mit der Tatsache, daß Unzählige derselben nicht teilhaft geworden sind und nicht teilhaftig sein werden. Denn die Geschichte als die Geschichte einheitlich verbundener, aber jedes für sich seine Vollendung verlangender Individuen ist kein nur in sich zusammenhängendes Ganzes, sondern ein Nebeneinander abgebrochener und stets von neuem aufgenommener Anfänge, die ihren Ursprung und ihr Ziel im Uebersinnlichen haben. „Verflochten in einen viel größeren Zusammenhang kann das, was auf Erden geschieht, schwerlich als ein Ganzes in und aus sich selbst begriffen werden." Da mag es genügen zu wissen, daß eine Offenbarung der absoluten religiösen Wahrheit nur in der Zeit und unter gewissen Entwickelungsbedingungen möglich ist, daß aber deshalb diejenigen von analoger Erkenntnis vermutlich nicht ausgeschlossen sind, welche auf Erden nur einer niedrigeren Stufe der Offenbarung teilhaftig werden konnten.

Erwägungen ähnlicher, in der Vorsicht mit dem oben Ausgeführten übereinstimmender Art werden von derjenigen Wissenschaft vorgebracht, welche vermöge ihrer reichen Erfahrungen und ihrer ausgebreiteten empirischen Kenntnisse ein Wort zur Behandlung des Entwickelungs- und Geschichtsproblems mitzusprechen vor allem berufen ist, von der Geschichtswissenschaft, und zwar ist es hier besonders die deutsche Geschichtswissenschaft, welche bei dem Reichtum ihrer Detailarbeit, ihrer rein sachlich-historischen Tendenz und ihrem Ursprunge in wesentlich historisch-kritischen Interessen auf eine selbständige Begründung und Begrenzung ihrer Methode und eine Feststellung des Entwickelungsbegriffes von diesem spezifisch historischen Gebiete aus hinarbeitet, während die englische und französische Geschichtsschreibung sich durch das Vorwiegen der sozialpolitischen Interessen und naturwissenschaftlichen Gesichtspunkte von derartiger Selbstbegrenzung mehr zurückhalten läßt. Die erwähnte Schrift von Bernheim und das interessante Buch Ottokar Lorenz' „über die Geschichtswissenschaft in ihren Hauptrichtungen und Aufgaben“ geben hier klare und reiche Auskunft. Insbesondere kommt hier der große Geschichtsforscher und Geschichtsdenker Leopold v. Ranke in Betracht, dessen ruhige und ausgebreitete historische Weisheit das Tiefste und Allseitigste enthält, was über diese Dinge gedacht worden ist, und der daher auch für unsere Frage die größten und erleuchtendsten Gesichtspunkte darbietet.

Hier tritt überall der schärfste, auf das wirklich Wißbare sich beschränkende Gegensatz gegen das Ideal einer Gesammterkenntnis der menschlichen Entwickelung hervor, welche den ganzen Prozeß zu kennen und aus seinen Gesetzen dessen Faktoren und Gehalt zu erschließen versucht. Der Plan einer allgemeinen Kulturgeschichte oder „Geschichte der Zivilisation“, der alles Geschehen als in sich geschlossene und durch sich selbst verständliche Einheit in seiner inneren Verkettung und Notwendigkeit sowie in seinem Werte aus der Entwickelung der Gattung begreifen will, ist ein niemals zu verwirklichender Traum. Die Geschichte im eigentlichen Sinne kann sich nur auf Zeiträume und Völker mit geschichtlicher Ueberlieferung beziehen, ist also von vornherein auf eine kurze Spanne des zeitlichen Verlaufes und einen kleinen Teil der räumlichen

Breite des Geschehens eingeschränkt. Und auch innerhalb dieser Einschränkung vermag sie nicht das Gesammtgeschehen und seinen inneren geistigen Gehalt zu übersehen, wegen der Unmöglichkeit, alles Einzelne zu wissen und zu reproduziren, und der weiteren Unmöglichkeit, diese Summe des Einzelnen in seiner inneren geistigen Einheit zu erfassen. Sie muß sich daher auf einige Hauptgebiete des geschichlichen Lebens beschränken, unter denen sich immer als das Wichtigste die Geschichte der großen gesellschaftlichen Verbände, d. h. des staatlichen Lebens erwiesen hat. Soviel auch immer zur Erleuchtung desselben aus der allgemeinen Kulturentwickelung herangezogen werden mag, es geschieht doch immer nur in der Absicht, jene großen, festen Bildungen zu erklären. Neben diesem Hauptzweige der Geschichte haben die Darstellungen einzelner anderer Kulturzweige ihr volles Recht, bleiben aber doch immer in ihrer Vereinzelung und können bei dem größeren Mangel an festen, anschaulichen und dauernden Bildungen nicht die Sicherheit der sog. bürgerlichen Geschichte erreichen. Eine Zusammenfassung aller dieser Geschichtsverläufe zu einem einheitlichen Prozeß ist menschlicher Fassungskraft unmöglich, dieselbe kann nur eine Darstellung durch die andere beleuchten und anregen, aber sie müssen schließlich immer wieder sich sondern, wenn von einiger Sicherheit der Erkenntnis noch die Rede sein soll. Dabei bildet sich wohl eine bestimmte Forschungsmethode aus, die auf der Wahrnehmung psychischer Regelmäßigkeiten und wiederkehrender Analogien, der Erkenntnis beständiger Wechselwirkungen des Allgemeinen und Besonderen und dem Aufsuchen der jeweiligen Motive beruht, d. h. eine in sich zusammenhängende Entwickelung voraussetzt und hieraus das Gesetz ihrer Methode entnimmt; aber die letzte Erkenntnis der Faktoren wie der Werte geht aus dieser Kenntnis der Entwickelungen nicht hervor, sie muß „den Naturwissenschaften und der Philosophie“ überlassen werden. Die Geschichtswissenschaft umfaßt ein bestimmtes Wissensgebiet mit einer eigenartigen, durch ihre Objekte, die in gesellschaftlicher Zusammenwirkung stehenden Individuen, bestimmten Methode. Sie beschreibt eine Entwickelung, in welcher nur menschliche Kräfte von innen heraus wirksam sind und in welcher nichts vom anderen unbeein=

flußt bleibt und nichts unveränderlich beharrt. Innerhalb der angegebenen Grenzen erforscht sie derart, „wie die Dinge gewesen sind und wie alles gekommen ist". Das hat bei Anwendung der genetischen Methode ein neues und viel bewegteres und einheitlicheres Bild der Geschichte ergeben, aber über die letzten Gründe und das Beharrende im Wechsel hat es keinen Aufschluß geben können.

Wenn der greise Ranke seine Lebensarbeit wiederum in eine Weltgeschichte zusammenfaßte, so war das eine vollständige Veränderung des üblichen Begriffes. Er suchte im Gegensatz zu den Konstruktionen Herders, Schellings und Hegels sowie zu den naturalistischen Schematisirungen des Geschichtsprozesses nur die für unser Völkerleben wichtigen Erinnerungen des Geschlechtes in strengster Anerkennung der Grenzen der Geschichtswissenschaft und in genauer Beobachtung der ihr eigentümlichen Methode zusammenfassend darzustellen. Er beschränkt sich ausdrücklich auf die Zeit schriftlicher Urkunden und schildert nur den zusammenhängenden Geschichtsverlauf, der aus dem Zusammentreffen der vorderasiatischen und europäischen Nationen unsere Völkerwelt mit ihren politisch-kulturellen Bildungen hervorbrachte. Die europäischen Völker in ihrer Verbindung mit der Menschheitsreligion scheinen zur Herrschaft über die Erde bestimmt. Dabei tritt ein mit sicherer Methode zu schildernder Verlauf rastlosen Werdens zu Tage: das Letzte, worauf der Historiker hierbei stößt, sind die die Völker beseelenden und von ihnen erzeugten Ideen und geistigen Tendenzen. Der Entwickelungsgedanke giebt sich in der ganzen Methode und Anschauungsweise kund, „in der Beschränkung der Motive aller Handlungen und Erscheinungen auf das rein Menschliche und auf eine zeitlich begrenzte und periodisch entstehende und vergehende Ideenwelt". Aber in diesen menschlichen Kräften erkennt er ursprüngliche und produktive Kräfte, Betätigungen der schaffenden Freiheit. „Vorbereitet durch die vorangegangenen Jahrhunderte erhoben sie sich zu ihrer Zeit, hervorgerufen durch starke und innerlich mächtige Naturen, aus den unerforschten Tiefen des menschlichen Geistes". Über das in diesen Tiefen wirksame göttliche Leben und über die Regel seiner Offenbarungen giebt keine Ent-

wickelungslehre Auskunft. Eben deshalb giebt auch die Betrachtung der Entwickelung als solcher keinen Wertmaßstab an die Hand, giebt es insbesondere keinen kontinuirlichen Fortschritt, sondern alle Individuen haben zunächst „ihr eigenes Maß". Die letzten Gründe des Geschehens aber und den höchsten Gehalt desselben zeigt die Historie nicht, sie sind der Religion zu überlassen, welche mit jener allgemeineren und weiteren Verknüpfung der menschlichen Lebensläufe im Uebersinnlichen zu tun hat, deren Erkenntnis die Historie als die „Wissenschaft von der historischen Epoche der Welt und Menschheitsentwickelung" aus sich nicht gewinnen kann. Wie Ranke für sich selbst diese Erkenntnisse der Religion entnahm, so verlegte er auch innerhalb der geschichtlichen Entwickelung den Besitz dieser Erkenntnisse in die Religionen. Daher stammt die eigentümlich großartige Berücksichtigung der Religionsgeschichte in seiner wesentlich politisch orientirten „Weltgeschichte". Das Christentum ist das wichtigste Ereignis derselben und seine Vereinigung mit dem höchsten geistig kulturellen Erwerbe des Altertums der Untergrund der zu erwartenden Erdenherrschaft der europäischen Gesittung.

So hat der allgemeine im Entwickelungsgedanken liegende Antrieb zur rein immanenten und progressiven Auffassung alles Wirklichen bei der philosophischen Durcharbeitung bedeutende Einschränkungen erfahren. Seine Konsequenz wäre die Verwandelung alles Gehaltes des Wirklichen in Formeln der Entwickelungsgesetze und damit in eine Mythologie der Formeln, die viel irreführender und unmöglicher ist als diejenige der platonischen Ideenwelt, weil sie ohne jeden Inhalt ist und der gesammten Tendenz alles geistigen Lebens, sich mit bleibenden und befriedigenden Inhalten zu erfüllen, direkt widerspricht. Ebenso ist er von den besten Kennern geschichtlichen Werdens, den Forschern auf den Gebieten der urkundlichen Geschichte, auf sehr enge Grenzen zurückgeführt worden. Die alten Fragen nach den lebendigen Quellen alles Geschehens und nach dem bleibenden Werte, das alte Bedürfnis nach einer Offenbarung des göttlichen Lebensgrundes und einer Erschließung des tiefsten Sinnes alles Lebens bleiben in ihrem Rechte und bleiben an Religion und Philosophie gewiesen. In der Tat nicht das ist die Frage, ob eine solche Offenbarung überhaupt möglich

sei. Vielmehr das ist die Frage, ob wir in unserer Religion diese Offenbarung verehren dürfen. Die alten Stützen dieses Glaubens, der Wunder-, Weissagungs- und Inspirationsbeweis sind mit dem alten naiven anthropomorphen Supranaturalismus unwiederruflich zusammengebrochen. Die geschichtliche Entwickelung zeigt unsere Religion in ihrer Entstehung aus äußerlich angesehen „rein menschlichen“ Kräften, sie zeigt sie tief verwickelt in konkrete geschichtliche Beziehungen und bestimmten Verhältnissen entstammende Gedankenmassen, d. h. bedingt durch eine Mehrzahl zusammenwirkender Einflüsse, sie enthüllt die tiefen inneren Wandelungen, welche das christliche Prinzip im Laufe der großen politisch-kulturellen Ereignisse erlebt hat. Sie macht uns in der vergleichenden Religionsgeschichte aufmerksam auf die zahllosen phänomenologischen Analogien, die zwischen ihr und anderen Religionen bestehen und den vorausgesetzten prinzipiellen Gegensatz zweifelhaft zu machen scheinen. Schließlich scheinen die Konsequenzen des hiermit anerkannten Entwickelungsgedankens wenigstens insoweit bestehen zu bleiben, als der Gedanke an die Möglichkeit einer zukünftigen Ueberbietung und einer erst dann erfolgenden vollen und erschöpfenden Offenbarung sich immer wieder herandrängt.

Auf diese Fragen können wir zunächst freilich nur mit dem Einsatz unserer persönlichen Ueberzeugung, dem Bekenntnis praktischer Ueberwältigung durch das christliche Prinzip antworten, kurz mit dem, was die theologische Sprache innere Erfahrung zu nennen pflegt. Wir können hinzufügen, daß diese Ueberzeugungen nichts rein Individuelles und Persönliches seien, sondern eine geistige Macht, die gerade in ihrer Aneignung durch eine in ihr lebende Gemeinschaft doppelt auf uns wirkt und die Seele alles wahren und höchsten Gemeinschaftslebens ist. Außerdem dürfen wir darauf hinweisen, daß es einen anderen Beweis für eine höchste Wahrheit gar nicht geben kann, daß alle Wunder und alle äußeren Bezeugungen uns erst glaubhaft erscheinen würden auf Grund unserer vorausgegangenen inneren Annahme des geistigen Prinzips, daß die äußere Erscheinung einer göttlichen Offenbarung, die in menschliche Entwickelung und Geschichte eingeht, gar nicht anders sein kann, und daß diese Offenbarung ja nur innerhalb

der allgemeineren Offenbarung in der Religionsgeschichte, also in Analogie zu allen großen Religionsbildungen, auftreten konnte. Alles das ist von Theologen und Philosophen mannigfach ausgeführt worden. Allein damit ist doch nicht alles erledigt. Wenn auch ein positiver Beweis für den Charakter unserer Religion als absoluter Gottesoffenbarung der Natur der Sache nach nicht geführt werden kann und die letzte Entscheidung bei dem praktisch religiösen Verhalten zu ihr steht, so ist doch die damit notwendig verbundene Behauptung ihrer Einzigartigkeit und ihres übersinnlichen Ursprunges bestimmter zu veranschaulichen und in ihrer Möglichkeit zu verdeutlichen. Hier hilft es freilich nichts, mit einer Anzahl von Theologen aus jener inneren Erfahrung einfach die These ihres schlechthin supranaturalen Ursprunges abzuleiten und auf diesem Umwege den alten anthropomorphen Supranaturalismus wieder aufzurichten, den man dann doch an den bedrohtesten Punkten aufgeben und für den man an den andern mit den fadenscheinigsten Auskunftsmitteln sich behelfen muß. Das ist ein Gewaltakt, eine Beeinflussung des Intellekts durch den Willen, zu der nicht-theologische Forscher nur sehr selten sich zu entschließen Anlaß haben und fordert außerdem in seiner Durchführung ein Vorliebnehmen mit Gründen, welche dieselben Theologen auf anderen Wissenschaftsgebieten nicht anerkennen würden. Es genügt aber auch nicht, das Christentum als den Höhepunkt der religiösen Entwickelung und als die Vollendung aller in der Religion überhaupt angelegten Tendenzen darzutun. Denn einmal ist es eine wesentliche Eigentümlichkeit und der innere Kern des Christentums, sich nicht als höchste Entwickelungsstufe anzusehen, sondern mit prinzipieller Entgegensetzung sich der ganzen bisherigen Religion entgegenzustellen als ein Neues, das überall aus dem Grunde Neues schaffen und nicht Angefangenes vollenden will. Ferner ist wohl der Nachweis zu führen, daß es im Verhältnis zu anderen Religionen die höchste Religion sei, aber daß es die unüberbietbare Vollendung der Religion sei, ist doch nur dann zu beweisen, wenn man schon zum Voraus das allgemeine Wesen der Religion in Absehung auf ihre christliche Endgestalt bestimmt hat. Wir müssen mit bescheideneren Nachweisen zufrieden sein.

Erstlich können wir in der Tat dartun, daß das Christentum aller übrigen religiösen Entwickelung im scharfen Gegensatze gegenübersteht. Es ist nicht der Höhepunkt eines kontinuirlichen Fortschrittes, der sich als schließliches Resultat des bisherigen Verlaufes ergiebt, sondern steht der Gesammtheit der nicht-christlichen Religionen als ein prinzipiell Neues gegenüber. So mannigfach und verschieden jene Religionsbildungen auch sind und so unzweifelhaft ein großer Unterschied in der Reinheit und Tiefe des religiösen Lebens stattfindet, so weit fortgeschritten die Moralisirung dieser von Hause aus ein ethisches Element der Verpflichtung enthaltenden Religionen sein mag und so tief sie sich mit dem ethischen Erwerb des Gemeinschaftslebens verbunden haben mögen, sie behalten doch alle gegenüber dem Christentum einen gemeinsamen Charakterzug, den der Naturreligion. In dieser Beziehung ist es gleichgiltig, ob die Naturerscheinungen der physikalischen Welt oder diejenigen der Anthropologie das vorwiegend die Religion erregende Element sind, ob Mythologie oder Animismus den Ausgangspunkt bilden, ob eine philosophische Vertiefung zum Monismus oder eine ästhetische Humanisirung zum Polytheismus, ob Fetischismus und Zauberwesen oder Staatskulte und Rechts- und Moralgesetze ihre Form bestimmen, ob sie sich auf Horden und Stämme beschränkt oder einen politisch-religiösen Eroberungszug unternimmt: immer ist die vorgefundene Natur, die Welt wie sie ist und der Mensch wie er ist, ihr Ausdruck und ihr Objekt. Auch wo sie Erlösung sucht, findet sie dieselbe in der Sphäre der Natur; wo sie den Menschen sittlich adelt, adelt sie ihn in seinen natürlichen gesellschaftlichen Beziehungen mitsammt seinen gegebenen Verhältnissen. Wo sie sich philosophisch auf ihren letzten Gehalt besinnt, endet sie im Pantheismus, in dem Menschen und Natur nur die Ausflüsse der Gottheit sind; und wo sie an der Erlösung innerhalb der Natur verzweifelt, führt sie nur aus dem peripherischen Einzelsein in dessen Kern, den unbewußten Urgrund der Natur. Beide Ergebnisse sind in ihren höchsten Ausläufern, dem Buddhismus und dem Neuplatonismus, in verschiedener, aber in der naturreligiösen Grundrichtung übereinstimmender Weise ausgebildet worden. Zweifellos liegt diesen Naturreligionen eine Kundgebung

und Offenbarung des göttlichen Lebens zu Grunde, aber eine Offenbarung, die dem noch nicht von der Natur geschiedenen Wesen des Menschen entspricht und die ebendaher alle Partikularität und Relativität der jeweiligen natürlichen Zustände verewigt und vergöttlicht, die der Trübung und Verweltlichung durch menschliche Thorheit und Schwäche ungleich mehr und unheilbarer ausgesetzt ist und es zu einer Universalreligion höchstens in der sich selbst zur Untätigkeit verdammenden quietistischen Mystik bringen kann. Dem gegenüber zeichnet sich das Christentum sammt seinem Mutterboden dem hebräischen Prophetismus scharf ab als eine prinzipiell unkosmologische Religion, welche die Welt lediglich hinnimmt als eine Schöpfung des göttlichen Willens, deren innerer Zusammenhang und deren Zweck Gott alleine überlassen bleibt. Gott offenbart sich in der Natur nur als in einem Werke seines Willens, sein wahres Wesen erscheint in der Geschichte und der Lenkung der Völker zu einem höchsten, überweltlichen Ziele. Er ist als Geist und Persönlichkeit scharf unterschieden von der Welt und dementsprechend ist auch der ihm wesensverwandte und zur Gemeinschaft mit ihm bestimmte Mensch streng unterschieden von der Natur und seinem eigenen ersten natürlichen Zustand. An Gott und am Menschen ist das geistig-persönliche Leben des inneren von der Natur unterschiedenen Selbst das Entscheidende. In dieser Sphäre des persönlich-sittlichen Lebens liegen die höchsten Aufgaben und Güter des Christentums, liegt der Sinn und Zweck der Welt, soweit Menschen sich um ihn zu bekümmern haben. Hierin ist die bereits im vorigen Aufsatze geschilderte Ueberweltlichkeit des Christentums begründet, das weder die Natur verstehen lehren, noch unmittelbar soziale Ordnungen stiften will, sondern zunächst nur mit dem höchsten und letzten Werte der Persönlichkeiten zu tun hat. Hierin ist zugleich seine Bestimmung zur Weltreligion und seine prinzipielle Unabhängigkeit von allen natürlichen, sozialen und politischen Partikularitäten, von der Torheit und Sünde des natürlichen Menschen, seine freudige Energie und sein angreifender Charakter begründet. Diese Gesichtspunkte werden von der Religionswissenschaft immer schärfer hervorgehoben. Es sei hier nur an die Arbeiten von Wellhausen und Smend zur israelitischen

Religionsgeschichte, an die schöne Schrift Kuenens über „Volksreligion und Weltreligion", sowie an Bernhard Duhms Vortrag über „Kosmologie und Religion" erinnert. Auch Ranke beurteilt von hier aus feinsinnig die Bedeutung des Hebraismus und des Christentums. Das Christentum ist im strengen Gegensatz zu all den mannigfaltigen Bildungen der Naturreligion die rein geistig-sittliche Weltreligion, welche die ganze Welt persönlichen, naturüberlegenen Lebens erst geschaffen hat. Hierin tritt seine Einzigartigkeit zu Tage, wie sie dem Glauben an eine abschließende Offenbarung entspricht; und vergegenwärtigen wir uns den Inhalt dieses religiösen Lebens, seine sittlichen Forderungen der Herzensreinheit und Liebe, seine Güter des Friedens und der Gottesgemeinschaft, so werden wir auch jeden Gedanken an eine entwickelnde Ueberbietung für ausgeschlossen halten.

Das zweite ist, daß jede Erforschung der Entstehung des Christentums tief in die Rätsel der übersinnlichen Welt hineinführt. Es ist freilich nicht zu leugnen, daß das Christentum sich „entwickelt" hat, daß es seinen Mutterboden im prophetischen Hebraismus hat und daß mancherlei andere Einflüsse auf seine Bildung von Einfluß gewesen sind; der Messianismus und der Unsterblichkeitsglaube der nachmakkabäischen Zeit gehören mit zu seinen wesentlichen Wurzeln; der parsistische Dämonen- und Engelglaube, spiritualisirende und humanisirende Einwirkungen des Hellenismus mögen ebenfalls mitgewirkt haben; seine Konsequenzen und sein ganzer Inhalt sind erst in der ersten Generation der Gläubigen herausgetreten und sind fortwährend in immer schärferer Ausprägung und Anwendung begriffen. Aber man mag die Sache ansehen, wie man will, der eigentliche Quellpunkt ist doch immer die wunderbare Persönlichkeit Jesu gewesen. Aber auch hier ist es nicht irgend eine neue Lehre, was als seine Quelle bezeichnet werden kann. Die Predigt Jesu verfährt vielmehr ganz lose von Fall zu Fall, sie knüpft überall unbefangen an den altisraelitischen Glauben und die prophetische Verkündigung sowie an die jüdische Apokalyptik und Moral an, so daß man fast jeden einzelnen Satz irgendwo in der israelitischen und jüdischen Litteratur belegen kann. Das Neue liegt in dem Anspruch auf die Vollendung aller

bisherigen Gottestaten, in der Gewißheit einer endgiltigen Gottesoffenbarung, der Stimmung des Weltendes und des Gerichtes, die mit der Erscheinung des „Messias“ verbunden ist, der Unterstellung und Konzentration des Lebens unter diese höchsten und letzten Gesichtspunkte, kurz in dem Ganzen der messianischen Persönlichkeit, in dem tiefen und eigentümlichen Geiste, der die zerstreuten Elemente der bisherigen Religion zu einem neuen Ganzen mächtig wirkenden, rein innerlich geistigen Lebens verband und diesem Ganzen durch sein messianisches Bewußtsein um die abschließende Vollendung und das bevorstehende Gericht eine gewaltige Energie und Tiefe verlieh. So liegt gerade in seinem Messianismus als dem Bewußtsein um die absolute und siegessichere Gottesoffenbarung der eigentliche Schlüssel für die Tiefe und Macht des hier erschlossenen persönlichen Lebens und für den eigentümlichen, religiös überweltlichen Charakter der hier begründeten Werte des Daseins [1]). Dieser Messianismus aber, dessen jüdische Formen uns oft so merkwürdig berühren, ruht auf einem rein menschlichen, allen in seiner Einfachheit verständlichen und in seiner Tiefe unerforschlichen Grunde, auf einem eigentümlichen religiösen Verhältnis zum Vater, den der Sohn kennet und der sein Vater ist im Unterschiede von dem Verhältnis aller andern zum Vater. Das sind alles nicht Nebendinge und Wunderlichkeiten, welche die Entstehung des Christentums begleiteten, sondern hierin liegt der letzte und schließlich einzige Quellpunkt des Christentums. Unter diesen Umständen bleibt in der Tat keine andere Möglichkeit, als religiösen Wahnsinn anzunehmen oder ein uns unerforschliches, in die Formen des jüdischen Messianismus sich hüllendes Einströmen der übersinnlichen Welt, eine tatsächliche, schöpferische und einzigartige

---

[1]) Diese Gesichtspunkte sind m. E. in den gegenwärtigen Verhandlungen über die Eschatologie Jesu viel zu sehr vernachlässigt worden. Durch die Gleichsetzung des „Eschatologischen“ mit dem „Jüdischen“ ist die ganze Betrachtung unter den schiefen Gesichtspunkt geraten, daß dann das „Originale“ und „Bleibende“ in der Richtung der innerweltlichen Elemente der Predigt gesucht wurde, oder man hat sich dadurch zu einer höchst irreführenden Preisgebung Jesu an die jüdische politisch-religiöse Schwärmerei bestimmen lassen.

Beziehung auf Gott anzuerkennen. Diese Alternative ist keine künstliche, die man als apologetische Pistole dem Historiker auf die Brust zu setzen suchte, sie ist keine Erfindung der Theologen, welche deshalb, wie einer der modernsten Naturalisten meinte, nur dem raffinirtesten psychologischen Feinschmecker verständlich wären, sie enthält ein unausweichliches, allgemein menschliches Problem, das jeder sich stellen muß, der von der Macht des von Jesus ausgehenden religiösen Lebens irgendwie ergriffen ist.

Die weitere Ausführung der aus diesen Tatbeständen sich ergebenden Voraussetzungen und Folgerungen mag der theologischen Christologie überlassen bleiben. Hier kam es nur darauf an, zu zeigen, daß auch innerhalb einer vom Entwickelungsgedanken beherrschten Wissenschaft die Frage nach einer Offenbarung Gottes ihren Sinn und ihre Möglichkeit behalten hat. Gerade an diesem Punkte sind freilich die Geister der Gegenwart am wenigsten einig. Um so wichtiger war es, auf den inneren Gehalt und die Tragweite des diesem Widerstande zu Grunde liegenden Entwickelungsgedankens hinzuweisen und den in seiner wissenschaftlichen Durcharbeitung hervortretenden problematischen Charakter aufzuzeigen. Es hat sich dabei gezeigt, wie die genetische Methode eine der großen wissenschaftlichen Konzeptionen ist, die an den Tatsachen, aber nicht aus denselben, sondern aus einer ahnungsvollen Vorausnahme ihrer Erklärung durch die Phantasie entstanden ist und deren Wahrheit sich durch ihre Fruchtbarkeit für das Verständnis des Wirklichen rechtfertigt. Aber zugleich trat zu Tage, wie der enthusiastische Gebrauch derselben ihre Konsequenzen übertrieben hat und wie die verschiedenen Entwickelungen dieser Konsequenzen sich gegenseitig aufheben. Wir haben zugleich auf die diesem Eifer folgende Reaktion hingewiesen, auf die Vorsicht und Skepsis derjenigen, welche in ihrer Wissenschaft wirklich mit dem Werden menschlicher Dinge zu tun haben. So dürfen wir erwarten, daß die Wissenschaft überhaupt, wie auch Eucken fordert, immer allgemeiner auf das Problematische und Unklare dieses Begriffes aufmerksam werde und die Frage nach dem Beharrenden wieder ernster erwägen werde. Dann wird auch der Offenbarungsanspruch des Christentums eine ruhigere Beurteilung finden, als das heute

im Allgemeinen der Fall ist. Jedenfalls sind die Verhandlungen über ihn noch nicht geschlossen. Denn dieser Anspruch in seiner Verbindung reinster und allgemeinster Menschlichkeit mit tiefster Konzentration auf das Uebersinnliche ist schließlich das Eigentümlichste und Wesentlichste am Christentum, von dem aus seine übrigen Eigentümlichkeiten sich erst ergeben und in dem die Wurzel seiner Kraft liegt.

VI.

Die hiermit abgeschlossenen Skizzen umschreiben in kurzer Zusammenfassung das geistige Schlachtfeld der Gegenwart, auf welchem die großen Weltanschauungen um die Herrschaft über die Gemüter kämpfen. Sie haben das Verhältnis dieser großen Gruppen zu den wissenschaftlichen Grundproblemen gezeichnet und die Stellung der christlichen Weltanschauung zu bestimmen versucht, welche sie in der modernen Durcharbeitung dieser Grundprobleme einnimmt. Der Kampf selbst entspringt nicht blos aus der Bosheit der natürlichen Vernunft, sondern einfach genug vor allem aus der totalen und allseitigen Veränderung des modernen Denkens seit den letzten vier Jahrhunderten und dem Gegensatz desselben gegen die Denkweisen und Anschauungen, innerhalb deren das Christentum entstanden ist und seine kirchliche Fixirung erhalten hat.

Es ist auffallend, wie regelmäßig man diese sehr einfache und ganz klare Auffassung der Sachlage bei allen Schriftstellern und Denkern findet, die sich außerhalb der Theologie mit dieser höchsten Daseinsfrage, der religiösen Frage, beschäftigen, während man in der fachwissenschaftlichen Theologie diese Momente nur beiläufig mit in Anschlag bringt, in der Hauptsache aber doch die ganze Krisis aus dem inneren Entwickelungsgange der Theologie abzuleiten versucht. Die Bedenken gegen die bisherigen Lehrbildungen sollen alle womöglich von Hause aus schon im Christentum, ja in den Grundlagen der Theologie selbst gelegen haben und die gegenwärtige Krisis soll nur das Durchdringen der „ursprünglichen" und „ächten" Tendenzen gegen entwickelungsgeschichtlich zu begreifende Verbildungen sein. Ja einer dieser Theologen leitet die ganze Krisis gar aus dem Uebergang der Theologie von der

lateinischen Kirchensprache zu den Nationalsprachen her, welche noch keine sicher geprägten Begriffe bereit gehabt und dadurch die Verwirrung hervorgerufen hätten! Der Grund dieses Bestrebens ist klar, es soll einmal die Kontinuität der Entwickelung festgehalten werden und es sollen die Heilmittel aus den Begriffen der bisherigen Theologie selbst gewonnen werden und nicht in einem Zugeständnis an den veränderten wissenschaftlichen Geist. Wenigstens scheut man sich dieses Zugeständnis offen und prinzipiell zu machen. Das Recht und die Zweckmäßigkeit dieses Verfahrens für die fachwissenschaftliche Unterweisung soll nicht bestritten werden, für eine kirchliche Theologie mag es in der Tat unumgänglich sein. Unsere nächsten praktischen Aufgaben nötigen uns dazu.

Doch ist es zuweilen nützlich, hinter diese Fiktion zurückzugehen und sich daran zu erinnern, daß der eigentliche Kampf nicht innerhalb der engen Mauern der Theologie, sondern auf dem großen freien Felde des allgemeinen wissenschaftlichen Denkens sich abspielt. Nur wenn wir einen ruhigen Ueberblick über die in diesem Kampfe ringenden Mächte, über deren Herkunft und Kraft besitzen, nur wenn wir auf Grund dieser Musterung eine gewisse sichere Ueberzeugung über den Verlauf desselben gewonnen haben, vermögen wir die Zuversicht zu unserer Arbeit und unserer persönlichen Stellung zu gewinnen, welche uns in der Enge der theologischen Fachwissenschaft oft zu entschwinden droht, und über deren Verlust auch der Beifall der nächsten Parteigemeinschaft nicht hinwegzuhelfen vermag.

Unsere Musterung hat, wie ich glaube, uns einen derartigen Dienst gethan. Sie zeigt uns das christliche Prinzip im Kampfe und in der Auseinandersetzung mit den aus der modernen europäischen Wissenschaft hervorgegangenen, neuen wissenschaftlichen Grundbegriffen. Sie nötigt uns hierbei freilich überall zu der Anerkennung, daß eine gründliche Umbildung der Theologie unvermeidlich ist und daß der längst eröffnete Krankheitsprozeß, der unsere Kirchen zersetzt, noch lange nicht am Ende ist. Aber auf der andern Seite giebt sie uns die Gewißheit, daß wir nicht mit einem nur von subjektiver Bedürftigkeit und Anhänglichkeit festgehaltenen Gute in einer völlig verwandelten geistigen Welt stehen, sondern daß bei

aller Erweiterung des Denkens und Lebens die alten Fragen nach den höchsten und letzten Gütern persönlichen Lebens ihre volle Bedeutung behalten haben. Die christliche Weltanschauung bleibt nach wie vor die an Kraft und Tiefe unübertroffene Antwort auf diese Fragen, und daß diese Antwort unmöglich geworden sei, wagt nur die Kurzsichtigkeit zu behaupten. Die Entwürfe der Zukunftsreligion, die man uns vorgehalten hat, schwanken stets zwischen poetisirender Mystik, in deren Unbestimmtheit alles sittlich-persönliche Leben untergeht, und metaphysischen Phantasien, zu denen man nicht beten kann. So glauben wir denn mit gutem Grund, daß das Christentum bis heute und für immer die Wahrheit ist, die uns frei macht von dem Leid der Welt und der Not der Sünde.

Die neueren kritischen Forschungen über die Apokalypse Johannis [1].

Von

Dr. W. Baldensperger,
Professor der Theologie in Gießen.

Es könnte gewagt scheinen, den weiteren Kreis des theologisch-interessirten Publicums in den vorliegenden Gegenstand einzuführen. Ist nicht vielleicht die Art der Textbehandlung, wie sie auf dem Gebiete der Apokalypse gehandhabt wird, mehr geeignet, die wissenschaftliche Theologie in Mißcredit zu bringen als zu empfehlen? Indessen wäre es doch ein Fehlgriff, wegen gewisser Uebertreibungen die ganze kritische Methode, welche unserer Epoche eigen ist, zu verwerfen. Große philosophische oder literarische oder künstlerische Strömungen an und für sich sind niemals das Produkt reiner Willkür. Es gibt auch auf dem Boden der Kritik natürliche Evolution. Ohne die Arbeiten unserer Vorgänger herabsetzen oder ihre Verdienste schmälern zu wollen, dürfen wir doch unserem Geschlechte nachsagen, daß es ihm Bedürfniß und Pflicht ist, und zwar auf allen Gebieten, schärfer zuzusehen, tiefer einzudringen in die Welt des unendlich Kleinen. Was z. B. das Studium der Bacillen auf therapeutischem Gebiet darstellt, dem entspricht in theologisch-exegetischer Hinsicht die unerhörte Akribie der biblischen Textbehandlung, die mikroskopische Analyse der literarischen Denkmäler der christlichen Urzeit. Darin

---

[1] Vortrag, gehalten auf der Gießener theologischen Conferenz.

gibt sich die immanente Logik der wissenschaftlichen Arbeit kund, der die ernsten Forscher alle oft wie unbewußt folgen müssen.

Was sodann die oft gehörte nicht ganz unberechtigte Klage darüber betrifft, daß die gewaltige Arbeit in keinem Verhältniß zu den Resultaten stehe, so darf man nicht vergessen, daß man in diesen verwickelten Fragen nach den Entstehungsverhältnissen der biblischen Bücher nur langsam durch das Zusammenwirken zahlreicher Detailarbeiten zu festeren Ergebnissen gelangen kann, ja daß sich in theologisch-historischer Beziehung die letzten Gründe der Dinge ebenso wenig erreichen lassen wie in den Naturwissenschaften. Man weiß, wie es mit dem Problem der Ursprünge beschaffen ist: Anfang des Universums, der Bewegung, des Menschengeschlechtes u. s. w. kurz die Ursprünge bleiben in Dunkel gehüllt. Um die letzten Ursprünge der Apokalypse handelt es sich aber in der heutigen Betrachtung dieses Buches. Und sollte auch die unverdrossene Arbeit an dem spröden apokalyptischen Stoffe zu keinem absolut fertigen Urtheil führen, sie hinterläßt doch das, womit man sich in historischen Dingen oft begnügen muß, einen gewissen Eindruck von dem wahrscheinlichen Hergang der Sache, eine deutliche Empfindung für das, was innerhalb der Grenzen des Möglichen liegt.

Einen Beweis für das oben Gesagte liefert der Umstand, daß es den Forschern, welche sich mit der neuen Betrachtungsweise ernstlich eingelassen haben, schwerlich mehr gelingen möchte, sich bei der früher herrschenden Ansicht von der planvollen Einheitlichkeit der Apokalypse zu beruhigen, auch dann nicht, wenn sie an der jetzigen Sezirarbeit noch so wenig Geschmack finden. Es muthet uns heute eigenthümlich an, wenn wir eines von den älteren Werken der Apokalypse zur Hand nehmen oder wenn wir an die Vorlesungen unserer alten Lehrer über dieses Buch zurückdenken. Wie wurde da der kunstvolle symmetrische Plan des Ganzen gerühmt! Wie freute man sich solcher Einsicht und beeilte sich, dieselbe zur größeren Anschaulichkeit in Tabellenform zu bringen! Und heute, wenn man neben diese *eine* Tabelle die in 3 und 4 Columnen gespaltenen Quellentabellen mit den zerstückelten Kapiteln und Versen setzen wollte! Quantum mutatus ab illo!

Das frühere Stadium der kritischen Behandlung der Apokalypse war weniger speciell theologischer Art als ein mehr allgemein literarhistorisches. Die Forschung ging dahin, die Scenen und Bilder nach dem vermeintlichen zeitgeschichtlichen Hintergrund zu deuten und in ihrer Reihenfolge zu rechtfertigen. Der Inhalt wurde auf seine Vorstellbarkeit und mehr nur in seinen größeren Umrissen untersucht. Die heutigen Forscher haben zwar diese älteren Bahnen nicht verlassen, verrathen aber in ihrem Vorgehen vor allem das eigenthümliche Bedürfniß, sich Rechenschaft abzulegen von dem allmählichen Werden, von dem Zustandekommen des Buches. Die heutige Methode der exegetischen Theologie überhaupt scheint unter dem Einfluß des naturwissenschaftlichen Verfahrens unserer Epoche zu stehen und operirt, wie dieses, hauptsächlich mit dem Schema von Ursache und Wirkung. Was ist es, das die neueren Untersuchungen nicht nur über die Apokalypse, sondern auch über die Apostelgeschichte, die Paulinen u. s. w. verfolgen? Sie wollen den ursprünglichen Stand der Dinge ermitteln; man fragt nach den verschiedenen Elementen der Schriften, wie sie zusammenpassen, wie das Eine zu dem Anderen hinzugekommen ist. Was insbesondere die Apokalypse angeht, so recurrirt man jetzt zur Delimitirung der Schichten auf die theologischen Begriffe, auf die religiösen, eschatologischen Vorstellungen. Die specielle *theologische* Kritik ist so neben die ältere literar-historische getreten. Und wie heute die Fragestellung einen eigenartigen Charakter trägt, so scheint auch die Antwort der Kritiker jetzt immer einmüthiger dahin zu gehen: das Buch ist ein Compositum, ein nicht ursprünglich so geplantes, sondern nach mehrfacher Bearbeitung in diese Form gebrachtes Ganze.

Diese Hypothese von der Zusammensetzung der Apokalypse aus älteren Quellen hat in unseren Tagen als eine große Neuheit Aufsehen erregt. Indessen ließen sich schon aus dem 17. und 18. Jahrhundert Aussprüche von Gelehrten anführen, welche an der Einheitlichkeit des Buches Zweifel hegten. Zur fruchtbaren Erörterung des Problems sollte es aber erst in unserer Zeit kommen. Es ist die natürliche Fortführung der Quellenunterscheidungsarbeit, die man an den Erzeugnissen der jüdischen

Apokalyptik, z. B. an dem Buche Henoch schon seit geraumer Zeit unternommen hatte, daß man das gleiche Verfahren zuletzt auch auf die kanonische Schwesterschrift anwandte. Vorboten des Neuen zeigten sich gleichzeitig mehrere und zwar in verschiedenen Ländern — ein Beweis dafür, wie sehr die Sache in der Luft lag. In Deutschland scheint Weizsäcker gelegentlich in der Theol. Literaturzeitung den ersten Anstoß gegeben zu haben [1]). Als der Erste aber, welcher die Aufgabe mit zäher Consequenz durchführte, verdient D. Völter genannt zu werden. In gleicher Zeit hatten die Holländer Loman und Blom am Anfang und Schluß des Buches sowie in c. XVII spätere Zuthaten erkannt. In Frankreich war es damals schon Havet, der in scharfsinniger Weise auf die heterogenen Vorstellungsreihen in der Apokalypse aufmerksam machte.

Unter den Genannten müssen wir Völter, dessen Werk in einem Zeitraum von drei Jahren (1882—85) zwei Auflagen erlebt hat, genauere Beachtung schenken. In seiner Methode erblickte er selbst mit Recht nur die logische Weiterentwickelung der früheren kritischen Arbeit. Da man bei der Annahme der Einheit der Apokalypse die Aufeinanderfolge ihrer Theile aus der Zeitgeschichte nicht genügend erklären konnte, ihre äußere und innere Verbindungslosigkeit hingegen immer mehr einleuchtete, so wurde man eo ipso auf die Hypothese von der Zusammensetzung der Schrift zurückgeführt. Es galt jetzt die Untersuchung methodisch correkt einzuleiten. In der ersten Hälfte seiner Arbeit nimmt sich Völter vor, den verschiedenen Bestandtheilen des Buches nachzugeben. Er forscht bei allem Einzelnen nach dem Ursprungszeugniß, stellt das in formeller oder materieller Hinsicht Gleichartige zusammen und setzt für die Abfassung eines jeden Theiles durch die Zurückführung des Inhaltes auf passende historische Persönlichkeiten oder Ereignisse einen festen Ort in der Geschichte an. Erst nachträglich, wie zur Bestätigung der so gewonnenen Resultate kommt die biblisch-theologische Betrachtungsweise und zeigt, daß die unterschiedenen

[1]) Genauer hat Weizsäcker später (Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche, 1886, 2. Afl. 1892) die Apokalypse besprochen und als eine Compilationsarbeit aus Stücken verwandter Art bezeichnet.

Elemente auch in ihrem theologischen Vorstellungskreis, speciell in der Christologie, besondere Färbung haben. Die obige Bemerkung über die Verwandtschaft zwischen der heutigen Bibelkritik und der naturwissenschaftlichen Methode ließe sich jetzt insbesondere dahin ausführen, daß dieses von den modernen Bearbeitern der Apokalypse wie Völter, Vischer, Spitta, Schmidt u. s. w. angewandte Scheidungsverfahren mit jenen chemischen Experimenten zu vergleichen sei, in welchen eine zusammengesetzte Substanz durch successive Reagentien auf ihre elementaren Bestandtheile geprüft und diese Stoffe an den verschieden gefärbten Niederschlägen kenntlich werden. Freilich pflegt die kritische Analyse des biblischen Materials nicht so säuberlich zu enden, wie die chemischen. Der spröde apokalyptische Stoff zumal scheint, auch allen angewandten Reagentien gegenüber seine Geheimnisse nicht völlig erschließen zu wollen und das, was die gelehrte Forschung hier zu Tage fördert, erinnert oft weniger an die festen Niederschläge der Chemie als an die nebelhaften Gebilde der Phantasie.

Solcher Gebilde oder zweifelhafter Gestaltungen, als welche das Urtheil der Fachgenossen sie fast einstimmig bezeichnete, hat Völter's scharfsinnige Untersuchung vier bis fünf in unserer Apokalypse entdeckt. Zuerst eine Urapokalypse, auf den Apostel Johannes zurückgehend, im Jahre 65 oder 66 geschrieben. Sie umfaßt die Siegel- und Trompetenvisionen, dazu noch zahlreiche Fragmente aus fast allen Kapiteln der jetzigen Schrift. Dann kommt ein Nachtrag zu dieser Urapokalypse von demselben Verfasser um's Jahr 68/69 in c. X und XI, in welchem auf den 67 beginnenden jüdischen Krieg Bezug genommen wurde, und in c. XVII, in welchem die Anspielung auf Nero's Tod ebenfalls auf das Jahr 68 führte. Die so vervollständigte Urapokalypse habe noch drei Ueberarbeitungen erlebt, welche Völter zuerst in die Zeit der Antoninen verlegt hatte, in der 2. Auflage aber höher hinaufrückte: die erste beziehe sich auf die Verfolgungen unter Trajan (c. XII, XIX—XXI), die zweite auf den unter Hadrian blühenden Kaiserkult (c. XIII, XIV—XVI). Als besonderer Anlaß sei hier an eine im Winter 129/130 von diesem Herrscher nach Ephesus unternommene Reise zu denken, auf welcher ihm eine Bildsäule er-

richtet wurde (cf. c. XIII). Die dritte Ueberarbeitung, etwa aus dem Jahre 140 trete zu Tage in c. II und III und in vielen kleineren Bruchstücken, deren Zusammengehörigkeit an eigenthümlichen Vorstellungen, so an einem besonderen Pneumabegriff und an der höheren Christologie erkenntlich werde.

Es leuchtet ein, daß Völter's Untersuchung an all zu scharfer Zuspitzung, an zu präciser Fassung der Resultate leidet. Man denke nicht nur an die Unterscheidung von fünf Schichten, sondern an die bis auf's Jahr genaue Angabe ihrer Abfassungszeit, an die Unterbringung sämmtlicher Verse des Buches unter eine der fünf Schriften und an das häufig vorkommende Auseinanderreißen von Vershälften. Dies Alles zeugt gewiß von allzu großer Zuversicht in der Auflösung eines verwickelten literarischen Problems. Aber wenn man auch die Uebertreibungen der kritischen Arbeit Völter's nicht verkennen kann, so wird man doch nicht vergessen dürfen, daß sie in gewisser Hinsicht bahnbrechend war. Offenbar war das Werthvollste daran (worin dieser Gelehrte auch Nachfolger gefunden hat), der Hinweis auf die abweichenden theologischen Vorstellungsreihen und auf manche redaktionellen Unebenheiten, besonders am Anfang und Schluß des Buches [1]).

Die zunehmend starke Betonung der divergirenden Anschauungen in der Apokalypse kann als das erste Stadium der neueren theologischen Forschung über dieses Buch betrachtet werden. Das zweite besteht darin, daß man sich die unterschiedenen Elemente selbst auf ihren religiösen Charakter näher ansieht und demgemäß ihre jüdische oder christliche Provenienz zu bestimmen sucht. Wie sehr auch dieser Fortschritt in der Luft lag, zeigt der Umstand, daß gleichzeitig und unabhängig von einander Vischer in

[1]) Die nach Vollendung unseres Vortrages erschienene zusammenfassende Arbeit Völter's (Das Problem der Apokalypse 1893) konnte nicht mehr besprochen werden. Dieselbe eignet sich insofern zur Einführung in die verwickelte Controverse, als der Verfasser bei der Untersuchung der einzelnen Abschnitte der Apokalypse jedesmal die kritischen Ansichten der anderen Forscher vorführt und erörtert. Was die Resultate betrifft, so ist er auch in diesem abschließenden Werke bei der Unterscheidung einer Urapokalypse und mehrerer (3—4) Ueberarbeitungen stehen geblieben.

Gießen und Weyland in Holland diesen erfolgreichen Weg eingeschlagen haben. Für Vischer's bekannte Arbeit ist es sehr charakteristisch, daß sie ausschließlich von der neuen Idee beherrscht ist, wie das zu gehen pflegt, wo eine neue Wendung eingeleitet wird. Es liegt dem Verfasser fern, die Divergenzen des Buches direkt durch die Verschiedenheit des jedesmaligen historischen Hintergrundes erklären zu wollen. Er begnügt sich damit, zunächst den jüdischen oder christlichen Typus zu konstatiren. Sonst fragte man, in welche Epoche gehört die Schrift, auf wen oder was nehmen die Quellen Bezug, Vischer fragt jetzt nur allgemein, auf welchem Boden ist das Produkt gewachsen, welcher religiösen Gemeinschaft gehört es an. Die älteren Bemühungen (die übrigens bald nach Vischer wieder in ihr Recht eintreten), diese früheren und späteren Versuche die Apokalypse in einen bestimmten geschichtlichen Rahmen direkt einzugliedern, wobei es niemals ohne willkürliche Zurechtmachungen abgeht, verschwinden hier einen Augenblick ganz und das mag nicht zum wenigsten die günstige Aufnahme erklären, welche die Vischer'sche Untersuchung gefunden hat. Solche Aufnahme ist keineswegs selbstverständlich, wenn man nur an das Ergebnis derselben denkt. Im Gegentheil. Der größte Theil, der bisher als christlich angesehenen und im christlichen Kanon stehenden Apokalypse sollte jüdischen Ursprungs sein, nämlich von Anfang des 4. Kap. bis zu 22 5. Christliches Material blieb somit nur übrig in den Sendschreiben der drei ersten Kapitel, in den 15 letzten Versen des Buches und in einigen kurzen Interpolationen. Diesem auf den ersten Anblick etwas aufregenden Ergebniß hat Vischer durch eine geschickte Anordnung des Stoffes die Spitze abzubrechen gewußt. Durch Voranstellung der schwerwiegendsten Instanzen wird der Leser wie von selbst zu dem vom Verfasser gewünschten Ziele hingeleitet und befreundet sich stufenweise damit. Wir erhalten 1) eine bündige Aufstellung des Problems. An einigen Beispielen wird der Doppelcharakter des Buches veranschaulicht. Dann erfolgt 2) die Grundlegung der Lösung: das eigentliche δός μοι ποῦ στῶ, von wo aus Vischer die erst im 5. Jahrhundert völlig kanonisirte Schrift gleichsam wieder aus den Angeln des Kanons herauszuheben sucht, findet er in c. 11 und 12. Die

Anschauung vom Tempel in 11, die Geburt des Messias in 12, seien nur bei einem jüdischen Verfasser denkbar. Ist somit die Grundlage dieser Kapitel höchst wahrscheinlich eine jüdische, so kann jetzt zur eigentlichen Lösung des Problems geschritten werden in der Weise, daß die ganze Schrift an diesem Prüfstein jüdischer Denkweise gemustert wird. Das sehr gewinnende Resultat dieser Prüfung geht dahin, daß sich fast Alles leicht in den jüdischen Rahmen hineinbringen, daß die zurückbleibenden christlichen Einschaltungen sich eben so leicht aus dem Kontexte lösen lassen und daß nach Entfernung derselben noch ein zusammenhängendes Ganze bestehen bleibt.

Große Verwandtschaft mit Vischer zeigt die von Weyland versuchte Lösung. In der Aushebung des jüdischen Materials stimmen Beide bis auf weniges überein. Das Hauptkriterium der Beurtheilung war für Vischer der partikularistische Standpunkt einzelner Stücke: die alte jüdische Anschauung von dem streitbaren Messias auf dem Kampfrosse u. s. w. Weyland vermißt in den apokalyptischen Gemälden vor Allem Ausdrücke wie Parusie, Antichrist, welche sonst zum stehenden Sprachschatz der christlichen Apokalyptik gehören. Im Uebrigen operiren sie Beide mit dem bekannten ἀρνίον zur Feststellung christlicher Zusätze. Während sich aber Vischer noch damit begnügt hatte das unter unserer christlichen Apokalypse fließende Grundwasser in seiner jüdischen Färbung im Allgemeinen zu konstatiren, geht Weyland einen Schritt weiter. Man kann sagen, daß er diese unteren Wasser nicht nur von Oben betrachtet; er taucht in dieselben ein und nimmt in diesen Tiefen wieder zwei Strömungen wahr, d. h. er führt das jüdische Quellenwasser der Apokalypse wieder auf zwei verschiedene Quellen zurück. Für die weitere Entwicklung ist es bezeichnend, daß diese Arbeit des Ein- oder Untertauchens von den nach Quellen dürstenden Forschern fortgesetzt und die Zahl dieser Quellen immerfort vermehrt wird. Es lag übrigens in der Konsequenz der neuen Methode, daß sobald man anfing zwischen jüdischen und christlichen Elementen zu unterscheiden, man bei noch schärferem Zusehen auch innerhalb des jüdischen und selbst des christlichen Materials auf weiter divergirende Punkte verfallen konnte, und in Folge dessen auch dieses wieder in zwei oder mehrere Hälften

spalten mußte. Aber allerdings ruhen nun diese weiteren Abgrenzungen und feineren Unterscheidungen, wie sie in einem relativ gleichgearteten Stoffe vorgenommen werden, auch auf minder sicherem Grunde.

Wir sind an dem Punkt angelangt, wo französische Forscher wie Sabatier, Schoen, Bovon in die Arbeit eingreifen. Von denselben sei hier nur der Erstere, der bekannte Professor an der Pariser protestantischen Fakultät in Betracht gezogen, weil es uns nur darauf ankommt zu zeigen, wo und in wie fern neue Motive in dem kritischen Prozeß hervortreten. Sabatier stellt die Vischer'sche Hypothese auf den Kopf. Unsere Apokalypse sei nicht ein ursprünglich jüdisches Buch, das christlich überarbeitet worden wäre, sondern ein in der Hauptsache christliches Erzeugniß, dem nur einige ältere jüdische Orakel einverleibt wurden. So erobert er ein großes Stück von dem Gebiete, das man schon an das Judenthum ausgeliefert hatte, für das Christenthum, namentlich c. 4—9, zurück. Er hält dafür, daß nicht nur die Briefe (c. 1—3), sondern auch die darauf folgende Eröffnung der himmlischen Scene (c. 4, 5), dann die Siegel- und Posaunenvisionen aus christlicher Feder geflossen seien, und hat dafür auch gute Gründe, so vor Allem daß in diesen Partien wie in den Briefen die gleichen Redewendungen vorkommen, die gleichen Symbole gebraucht werden. Die erste Hälfte der Apokalypse bis c. 10 exclusive wird jetzt wieder zu einem einheitlichen Ganzen, das von dem Verfasser nicht ohne Bedacht und Plan, wie die wiederkehrende Siebenzahl zeige, entworfen wurde. Man sieht es: auch die alte Hypothese von dem apokalyptischen Kunstwerk feiert ihre Wiederauferstehung, aber in beschränktem Umfang. Wie Sabatier für die Zusammengehörigkeit der ersten Hälfte eintritt, so hat er diese aufs Schärfste gegen das Folgende, d. h. gegen die störend in den bisherigen Verlauf eingreifenden Orakel abgegrenzt. In einem Meisterwerk feiner literärischer Analyse hat er den tiefgehenden Unterschied zwischen den großen Frescogemälden des zweiten Theils (den von ungezügelter Phantasie erfüllten Bildern vom Sonnenweib, vom Drachen, von den zwei Thieren, von der großen Hure u. s. w.) — und den bescheidenen Miniaturbildern der Hebdomaden herausgekehrt. Es

habe auch ganz das Aussehen als ob der Verfasser in dem den zweiten Theil einleitenden c. 10 die Leser darauf vorbereiten wolle, daß er von jetzt ab fremdes Material aufnehme, weil ihm daselbst ein Engel ein βιβλιδάριον darbietet, daß er es verschlinge (κατέφαγε αὐτὸ) und weil es nach der Verschlingung recht bezeichnend für einen neuen Ansatz heißt: δεῖ σε πάλιν προφητεῦσαι ἐπὶ λαοῖς καὶ ἐπὶ ἔθνεσιν καὶ γλώσσαις καὶ βασιλεῦσιν πολλοῖς. Auch paßt diese letztere Charakteristik vorzüglich auf die bis c. 21 folgenden Orakelstücke. Sabatier zufolge wären dieselben in den Jahren 68—70 entstanden und als lose Blätter aufgenommen worden.

Blicken wir auf den bisherigen Gang der kritischen Arbeit zurück, so scheinen schon alle Möglichkeiten der Erklärung erschöpft. Die Apokalypse war eine Compilation mehrerer christlichen Quellen, ein allmählich auf dem Wege der Ueberarbeitung entstandenes Produkt, oder sie war eine Zusammensetzung von jüdischen und christlichen Stücken und zwar bald mit einem jüdischen, bald mit einem christlichen Unterbau. Ein gewisser Stillstand schien jetzt eintreten zu müssen, da wurde auf einmal in die ruhiger werdenden apokalyptischen Gewässer ein schwerer Stein, vielleicht der schwerste von Allen, von Spitta hineingeworfen. Gründlichkeit, Ausführlichkeit sind die Hauptmerkmale seines Versuches. Wollte man sagen, daß des Verfassers eingehende Auseinandersetzung mit den abweichenden Ansichten seinem Werke ein etwas schwerfälliges Gepräge verleiht, so ist es eben darum auch vorzüglich geeignet in den Zusammenhang der ganzen Controverse einzuführen. Meines Erachtens hat Spitta zunächst ganz richtig den wunden Fleck der Methode Vischer's erkannt. Ausgehend von dem jüdischen Charakter der mittleren Kapitel der Apokalypse hatte dieser Forscher allsobald die ganze Schrift, d. h. Alles, was nicht deutlich christlichen Stempel an der Stirne trägt, dem Judenthum zugesprochen. Offenbar ist aber das umgekehrte Verfahren Spitta's methodisch correkter: da die Apokalypse sich selbst für ein christliches Werk ausgibt, so muß zunächst das Ganze für christlich gelten und, was mit der christlichen Idee unverträglich ist, darf ausgeschieden werden. So wird denn bei Spitta, wie zuvor bei Sabatier, die Offenbarung wieder zu einem ursprünglich christlichen Werk, das ein

Redaktor mit eigenen und jüdischen Zusätzen versehen hätte. In der Abgrenzung, Datirung und Beschreibung der einzelnen Quellenstücke ist Spitta originell und nicht selten glücklich. Von den drei Apokalypsen, die er zu rekonstruiren versucht, verdienen besonders die zwei ersten, die christliche Urapokalypse unter Nero (a. 68) bestehend aus den 7 Briefen, dem Throngesicht, den Siegelvisionen und einigen Fragmenten in den Schlußkapiteln, sodann die Caligula- oder Posaunenapokalypse ernstere Beachtung. Für die Zurückführung der Vision vom θηρίον in c. 13 auf Caligula werden bemerkenswerthe historische Instanzen angeführt. Dieselbe ist zugleich mit Spitta auch von anderen Gelehrten empfohlen worden und wird wohl sobald nicht wieder von dem kritischen Schauplatz verschwinden. Auf schwächeren Füßen scheint die dritte Quellenschrift Spitta's zu stehen, die sogenannte Pompeiusapokalypse, welche ihren Hauptherd in den Schalenvisionen haben soll. Der traditionellen Ansetzung der Offenbarung unter Domitian wird in sofern noch Rücksicht getragen, als die Schlußredaktion in die Regierungszeit dieses Kaisers verlegt wird.

Man kann einen ernsten Versuch wie den vorliegenden, die Quellenschriften abzugrenzen und zu charakterisiren gutheißen und es doch gewagt finden, wie wir es schon früher bei Gelegenheit der Konstruktionen Völter's bemerken mußten, den Scheidungsprozeß bis ins Einzelne durchzuführen und die redaktionellen Einschübe versweise durch die ganze Schrift hindurch zu verfolgen. Was Weizsäcker gelegentlich in einer Besprechung des Spitta'schen Werkes angedeutet hat, das ließe sich dahin ausführen, daß wenn die Kritik sich erdreistet die alten Quellen genau bis auf den Vers herauszuschälen, der Leser dann auch berechtigt ist diese rekonstruirten Schriften daraufhin anzusehen, ob sie in der That den Eindruck von einst lebendigen, für sich bestehenden Organismen machen, oder ob es mehr nur Phantome sind, welche feste Umrisse und zur Existenz unentbehrliche Organe vermissen lassen. Dieser Gegenbeweis kann allerdings verlangt werden, ja, er wird durch das herrschende kritische Verfahren herausgefordert. Wo er aber ernstlich versucht würde, wo diese vermeintlichen, aus dem jetzigen Zusammenhang losgelösten Urapokalypsen auf ihre Vollständigkeit,

auf ihre organische Gliederung streng untersucht werden, da wollen dieselben nicht recht Stand halten. In anderer Hinsicht jedoch hat Spitta seine Resultate mit großer Sorgfalt und sehr allseitig zu stützen gewußt. Seine christliche Urapokalypse zum Beispiel soll Reminiscensen an das eschatologische Redematerial der Evangelien, speziell aber nur an die authentischen Aeußerungen Jesu daselbst enthalten, während die Caligulaapokalypse viel Verwandtschaft mit der bekannten jüdischen Interpolation in der großen Rede Matth. 24 aufweise. Auch die alttestamentlichen Citate sucht er so zu verwenden, daß die älteste Pompejusapokalypse von dem hebräischen Text, diejenige aus der Epoche Caligula's hingegen von der Septuaginta Gebrauch mache. Diese Versuche sind auf jeden Fall in methodischer Hinsicht von Wichtigkeit, wenn sie auch nur problematische Resultate zu Tage fördern sollten.

Auf Spitta's Untersuchung folgten noch zwei Werke die einen selbständigen, streng wissenschaftlich gehaltenen Lösungsversuch darstellen. Das Erste von Paul Schmidt in Basel geht in der Richtung Spitta's weiter und läßt eine Anzahl jüdischer Schriften zur Zeit Trajan's zur Einheit verschmolzen werden. Die zweite Arbeit von Erbes, wie die von Schmidt im Jahre 1891 erschienen, kehrt wieder zur Ansicht des Erstgenannten unter den neueren Bearbeitern der Apokalypse, nämlich zu Voelter zurück: unsere Offenbarung sei ganz aus christlicher Feder geflossen und habe nach mehreren Ueberarbeitungen die heutige Form erhalten. Man könnte demnach den ganzen dargelegten kritischen Prozeß einer Kette vergleichen, deren Schlußring wieder in den ersten Ring eingreift.

Für Schmidt's Konstruktion ist es charakteristisch, daß er die letzte Konsequenz der Methode Spitta's in Bezug auf die Hebdomaden zieht, indem er nicht nur wie sein Vorgänger für die drei Reihen der sieben Siegel, Posaunen und Schalen drei verschiedene Verfasser stipulirt, sondern nun auch noch die sieben Sendschreiben von den nachfolgenden Siegelvisionen trennt, so daß jetzt alle vier Hebdomaden einen eigenen Verfasser erhalten. Eine Hauptquelle unserer Apokalypse findet Schmidt in dem sogenannten Messiasbuch. Es umfaßt ungefähr die zweite Hälfte der

Schrift von Kap. 12 an (also einen großen Theil der Pompejus- und Caligulaapokalypse Spitta's) und handle von dem Messias und seinem Reiche, seinen Feinden und ihrer Niederwerfung. Nach Erbes endlich, ist der Hauptbestand unseres Buches eine größere christliche Apokalypse aus dem Jahre 62, vom Apostel Johannes in Ephesus verfaßt. Sie enthielt die Briefe, die Siegel- und Posaunenvisionen, womit der Verfasser eine größere, frühere Apokalypse aus dem Jahre 40 (c. 13 auf Caligula gehend) verband. Die Schlußredaktion (circa 80) soll das Werk eines Judenchristen sein. Er habe die Thiergestalt von Caligula auf das römische Imperium und Nero übertragen und führe heftige Polemik gegen den Cäsarenkult.

Ueberschaut man den ganzen Verlauf des kritischen Prozesses, dessen Hauptstadien wir soeben gezeichnet haben, so könnte man versucht sein zu fragen: Wozu all diese Bemühungen, was helfen die vielen Conjekturen, die sich bekämpfen und aufheben? — Antwort: Etwa soviel als die aufeinanderfolgenden Entdeckungsreisen zur Eroberung eines dunklen Welttheiles. Vielleicht gelangt keine zum Ziel, manche bringen widersprechende Kunde zurück und doch werfen alle einiges Licht auf das bisher Unbekannte und führen langsam zu einem immer volleren Bilde der Wirklichkeit. Wer scharf beobachtet wird auch jetzt schon die konvergirenden Linien der Untersuchungen über die Apokalypse nicht verkennen können. Die Erkenntniß wächst, daß sie kein Werk aus einem Gusse ist, und selbst solche Kritiker, die sonst auf dem Standpunkt der wesentlichen Einheit des Buches verharren, müssen doch zugeben, daß einige Zuthaten zu der ursprünglichen Schrift hinzugekommen sind. Wo die Einheit des Werkes preisgegeben wird, erklärt man das Zustandekommen desselben auf doppeltem Wege, sei es durch Ueberarbeitung einer Vorlage, sei es durch Compilation von Quellen. Ueberarbeitung eines Textes setzt immer noch größere Verwandtschaft der verschiedenen Schichten voraus, weil die späteren Elemente nicht ohne Kenntniß der früheren einverleibt werden — und so ist es wiederum nur logisch, daß man der Ueberarbeitungshypothese vornehmlich da huldiget, wo man nur christliche Bestandtheile annimmt. Umgekehrt wer jüdische und christliche Elemente unter-

scheidet, muß mehr zur Compilation neigen. Auch darin zeigt sich die natürliche Entwickelung des Prozesses, daß, sobald einmal der Sinn für die Divergenzen erwacht war, ein crescendo in der Differenzirungsarbeit, in der Sonderung der Quellen eintritt von der Völter'schen Annahme mehrerer christlicher Theile an, bis zur Unterscheidung von jüdischem und christlichem Material, ja selbst mancher jüdischen und christlichen Quellen, daß man dann aber wieder von diesem Höhepunkt herabsteigt und mit Sabatier, Spitta, Erbes, sich bereit findet, die christliche Färbung des Buches in ausgedehnterem Maße anzuerkennen. Als festes Ergebniß bleibt vorläufig die sehr wahrscheinliche Einverleibung einiger jüdischen Stücke in unsere Apokalypse zurück.

Doch, wenn auch diese Annahme sich als irrthümlich erweisen sollte, und von jüdischem Stoffe gar nicht die Rede sein könnte, dieses Nachspüren nach fremden Elementen wäre nicht vergeblich gewesen, weil es dazu beigetragen hätte, die verschiedenen christlichen Schichten besser auseinander zu halten, und überhaupt die Theologie der Apokalypse gründlicher zu erforschen. Die ganze Quellenscheidungsarbeit aber ist nicht eine müßige philologische Spielerei, sondern wie sie durch das Bedürfniß nach einer besseren Erklärung des Buches hervorgerufen worden ist, so fördert sie nun auch das Verständniß seines geheimnißvollen Inhaltes. Die zeitgeschichtliche Deutung ist im Prinzip gewiß unanfechtbar. Bei der Voraussetzung der Einheit der Apokalypse aber litt sie immer daran, daß es keinem Erklärer gelingen wollte, das Ganze in einer bestimmten Epoche unterzubringen. Manches wies auf Nero's Regierung, anderes auf die Anfänge des jüdischen Krieges, noch anderes darüber hinaus. Der eine Rahmen war immer zu eng, wenn er alles aufnehmen sollte. Jetzt, nachdem er gesprengt war und die Quellenstücke in ihrer anfänglichen Selbständigkeit in Sicht traten, wurde es möglich, den diversen Indicien des Buches Rechnung zu tragen. Man konnte nicht nur Nero's, sondern auch Caligula's und Domitian's Zeiten bei der Erklärung zu Hilfe nehmen, wohin immer die Anspielungen des Textes auf den Kaiserkult, auf die Christenprozesse oder auch die altkirchliche Tradition über die Abfassungszeit der Apokalypse wieser. Wie man sieht,

bleibt die zeitgeschichtliche Deutung zu Recht bestehen, aber sie hat sich über einen viel größeren Zeitraum erstreckt (etwa von 60 vor Christus bis ins zweite Jahrhundert nach Christus). In dieser Evolution der zeitgeschichtlichen Erklärung liegt eine gewisse Annäherung an die früher beliebte kirchengeschichtliche Deutung vor, welche ja ebenfalls mit größeren Epochen rechnete.

Was zuletzt die Quellenscheidung und insbesondere die Frage der jüdischen oder christlichen Färbung der Apokalypse betrifft, so sollte man auf diesem schwankenden Boden nur mit der größten Behutsamkeit vorgehen. Man bemühe sich immerhin die heterogenen Bestandtheile abzugrenzen und auszuscheiden, aber man vergesse nicht, allen genaueren Bestimmungen nur den Werth von Vermuthungen beizulegen. Die sichere Arbeit wird sich darauf beschränken einige unverkennbare Nähte im Texte nachzuweisen. Als solche dürfte in erster Linie c. 10 gelten, wo auch alle Forscher mit Ausnahme von Erbes einen neuen Ansatz erkennen. Von da ab, besonders durch c. 11—13 hindurch kommt eine ältere, wahrscheinlich jüdische Quelle zur Verarbeitung. Die Stärke dieser Position liegt meines Erachtens besonders noch darin, daß, wie Sabatier es betont hat, der Verfasser selbst in c. 10 wie eine Wiederaufnahme apokalyptischer Thätigkeit andeutet.

Den andern Kriterien der Quellenscheidung, insbesondere den disparaten theologischen Vorstellungen und den logischen Ungereimtheiten wird Derjenige immer skeptisch gegenüber stehen, der in einem längeren Umgang mit der jüdischen Apokalyptik sich davon überzeugt hat, wie sehr diese Dinge zur Eigenart dieser Schriftstellerei gehören[1]). Schon innerhalb der späteren, jüdischen Litteratur gab es, infolge des erneuten Studiums der prophetischen

[1]) Wie Vieles erscheint uns verkehrt oder ungereimt, weil wir es mit den Gesetzen unseres classisch geschulten Denkens beurtheilen, was für den Orientalen seinen guten Sinn hat, worin sein Geschmack vielleicht noch eine besondere Feinheit erblickt. Die Kritik kann hierin nicht genug Vorsicht brauchen. Eine längere und aufmerksamere Prüfung der Eigenheiten der jüdischen und urchristlichen Gedankenwelt könnte manchmal eine Lösung nahelegen, auf welche der scharfsinnigste Kritiker, wenn er es bei seinem persönlichen, wenn auch noch so tiefen, Nachdenken bewenden läßt, nimmer verfallen wird. Nur ein Beispiel unter vielen. Eine crux interpretum

Schriften, eine arge Vermischung der alten Begriffe und Bilder mit den jüngeren. Dieser Synkretismus setzte sich im Christen-

---

war von jeher das 12. Kapitel der Apokalypse nicht nur wegen seines Inhaltes, sondern auch wegen seiner Verbindung mit c. 11. Nach dem Urtheil der rationalen Kritik ist c. XII an XI schlecht angefügt, weil man nach 11 19 das Endgericht und den siegreichen Eintritt des Gottesreiches erwarte. Statt dessen wird c. XII erst die Geburt des Messias geschildert. — Daß nun aber dennoch beide Stücke, die Zerstörung Jerusalems in XI und die Messiasgeburt in XII, zusammengehören, dies zu beweisen hat Vischer einen energischen Versuch gemacht. Von seinen Gründen ist aber gerade derjenige der schwerwiegendste, welcher auf die jüdische Gedankenwelt, auf die Talmudstelle zurückgeht, wonach der Messias an dem Tage geboren wird, wo der Tempel der Zerstörung anheimfällt. Ebenso ist es ein Argument von positiver Beweiskraft, wenn Spitta, wie schon Andere vor ihm, den Schluß von c. XI, wo die Bundeslade im Himmel erscheint, mit c. XII darum verbindet, weil die jüdische Tradition aussagt, daß die dem nachexilischen Tempel fehlende Bundeslade zur Zeit des Auftretens des Messias wieder sichtbar wird. Das sind werthvolle Beobachtungen, welche zur Entscheidung mehr beitragen, als der Nachweis der Correktheit und Harmonie der Glieder und Anderes der Art. Das Vischer'sche Argument namentlich behält seinen Werth auch dann, wenn man, wie Spitta, dafür hält, daß c. XI im Uebrigen einer anderen Quelle angehört als XII. Denn dann bleibt immer noch die Frage, warum doch zur guten Letzt, wenn auch erst durch den Redactor, die verschiedenen Quellen so verbunden worden sind, daß die Zerstörung Jerusalems und die Messiasgeburt nach einander zu stehen kamen. So lange dies nicht erkannt ist, ist eigentlich die Arbeit nur zur Hälfte gethan, ja gerade der positive Theil der Kritik versäumt. Allerdings wäre Vischer's Argument überzeugender geworden, wenn er noch tiefer in die altjüdische Denkweise eingedrungen wäre und den eigentlichen Grund dieser Verknüpfung von Messiasgeburt und Tempelzerstörung in den Rabbinen beigebracht hätte. Dieser Grund ist aber damit noch nicht angegeben, daß die Geburt des Retters ganz natürlich auf den Höhepunkt der Noth angesetzt werde. Hier hilft wiederum nicht rationale oder Konjektural-Kritik, sondern nur specifisch historische Information. Der Zusammenhang dürfte sich erklären durch eine metonymische Fassung des Terminus technicus „die Wehen des Messias" bei den Rabbinen, vgl. Mid. R. Lament. 16. Zu diesen Wehen rechnete man in erster Linie die Verheerung Jerusalems. Wurde nun der Ausdruck „die Wehen" urgirt und in eigentlichem Sinn als die Schmerzen, welche die Geburt des Messias herbeiführen, gefaßt, so folgerte man naturgemäß daraus, daß die Zeit der Zerstörung, da diese Wehen ihren höchsten Grad erreichen, auch den Messias hervor-

thum fort, und erhielt daselbst noch neue Nahrung durch die Aufnahme christlicher Vorstellungen. Ueberhaupt sind die Verfasser der Apokalypsen keine Theologen, denen daran läge, Ideen korrekt zu entwickeln, sondern Prediger, welche Hoffnungen erwecken, Furcht verbreiten wollten. Wer nur Empfindungen und starke Eindrücke wach zu rufen sucht, dem ist alles willkommen, was dazu dient: Bilder in bunter Mischung, grelle Farben, alles was die Phantasie erregt, unbekümmert um die logische Verbindung und Klarheit der Ideen, welche vielmehr monoton wirkt. Es scheint fast als sollte auf litterarisch-apokalyptischem Gebiete die Weissagung in Erfüllung gehen, welche einst in der Prophetenzeit für die messianische Aera ergangen ward, daß dann die Wölfe mit den Lämmern und den jungen Löwen zusammenwohnen werden. Apokalypse 5 5 heißt der Messias, fast in einem Athemzug, ὁ λέων ὁ ἐκ Ἰούδα, ἀρνίον ἐσφαγμένον, ἡ ῥίζα Δαυίδ. Was liegt an der Harmonie dieser Begriffe untereinander, wenn nur die Häufung der Prädikate den Eindruck von der Erhabenheit des Messias recht einschärft?

Man hat die Hypothese von der jüdischen Grundschrift darum so einleuchtend gefunden, weil dann fast die ganze Anschauungswelt des Buches jüdischen Stempel trägt, und der christliche Redaktor sich in seiner Arbeit, dem Judenthum gegenüber, sehr konservativ gezeigt hätte. Allein dieser Vorzug hat eine bedenkliche Kehrseite. Wie durfte jemand der christlichen Gemeinde solch ein jüdisches Erzeugniß bieten? Hätte sie es dazu noch unbeanstandet hingenommen, wären das nicht starke Beweise dafür, daß es ein sehr abgeblaßtes konservativ jüdisches Christenthum gegeben hat? Dann aber wird's fraglich, ob die ganze Apokalypse nicht aus dieser judaistisch-christlichen Umgebung hervorgegangen, ob also ihr Inhalt nicht doch von Haus aus christlich ist, d. h. eben von jenem ursprünglichen jüdisch orientirten Christenthum herrührt. Wo ist dann überhaupt eine scharfe Grenze zwischen jüdi-

bringen würde. So kamen die Verwüstung Jerusalems und die Messiasgeburt in einem geheimnißvollen, darum aber den Rabbinen imponirenden Doppelbund zu stehen. Das ist eine sehr baroke, aber ächt rabbinische Ausdeutung eines Wortes, vgl. auch Apok., Esra 16 39. Aehnlich wie die in Rede stehende dürften sich noch andere scheinbare Ungereimtheiten der Apokalypse lösen lassen.

scher und christlicher Eschatologie zu ziehen? Wo ein Recht zu meinen, daß nach Streichung einiger evident christlicher Ausdrücke, wie ἀρνίον, λόγος eine rein jüdische Composition zurückbleibt? Auch nach den stärksten Abzügen muß immer noch gezweifelt werden, ob das Residuum nicht doch noch christlichen Ursprunges ist?

Man hat auch für die Hypothese der jüdischen Grundschrift die Analogie der zahlreichen andern jüdischen Apokalypsen, welche von Christen gelesen und bearbeitet wurden, wie die Apokalypse Esra, die XII Testamente u. s. w. angeführt. Aber diese Schriften behielten auch nach ihrer Ueberarbeitung den jüdischen Verfassernamen, und gerade nur in dieser Eigenschaft als vermeintlich altjüdische, auf das Christenthum hinweisende Urkunden, dienten sie der Gemeinde als Waffen gegen das Judenthum. Wie sollte aber eine mit christlichem Verfassernamen ausgerüstete Schrift dazu brauchbar gewesen sein? Und wo ist zu sehen, daß ein jüdisches Werk in der christlichen Kirche so eingebürgert, und mit einem christlichen, sogar des Apostel Johannes Namen versehen worden wäre? Die Analogie, welche man aus der Baruchapokalypse angeführt hat, (daß nämlich ein darin vorkommender Ausspruch über das Millenium von den Kirchenvätern auf Jesus selbst übertragen wird) trifft nicht zu, weil es sich da gar nicht um Christianisirung einer ganzen Schrift handelt. Daß der präexistirende Christus die Verfasser der heiligen Schriften des Judenthums inspirirt, ja sogar selbst der Redende ist, war eine in der Urkirche verbreitete Vorstellung. Mehr wollen gewiß auch die Väter mit diesem Citat aus Baruch nicht sagen. Da endlich Irenäus die Baruchapokalypse als Quelle seines Citates nicht nennt, so steht es noch gar nicht fest, daß er es aus dieser jüdischen Schrift entnommen habe. Hingegen begreift sich die Aufnahme der Apokalypse in den christlichen Kanon, sobald nur die Grundlage derselben, sei es nun c. 1—10, sei es 1—7, aus christlicher Feder geflossen ist, wie sich auch die Abneigung, der sie bis ins erste Jahrhundert begegnete, aus der jüdischen Färbung der späteren Stücke leicht erklären läßt.

Aber, wird man noch einwenden, so bleibt nichts destoweniger die mißliebige Thatsache zurück, daß ein, wenn auch nicht ursprünglich jüdisches, so doch mit jüdischen Zuthaten vermehrtes Buch im

N. T. steht! Verliert dieses Buch nicht an Werth für die christliche Gemeinde? Darf der christliche Prediger fortan noch Gebrauch davon machen im christlichen Gottesdienst? Ueber diesen für den praktischen Geistlichen, wie ich gern anerkenne, hochwichtigen Punkt wird man sich beruhigen dürfen. Der Pfarrer wird nach wie vor zum Trost und zur Aufmunterung seiner Gemeinde mit der Offenbarung ausrufen können: „Sei getreu bis in den Tod, so will ich dir die Krone des Lebens geben“ oder: „Selig sind die Todten, die in dem Herrn sterben, von nun an“, oder: „Welche ich lieb habe, die strafe und züchtige ich“ und so manches andere, was seinem christlichen Gemüthe zusagt, wird er anstandslos auf die Kanzel bringen dürfen. Denn in allen diesen Versen wird auch die Kritik allezeit ächtes, christliches Gut erkennen. Wer sich die Mühe geben wollte, die gedruckten Predigten über die Apokalypse zu durchmustern, der würde zu sehen bekommen, daß die christlichen Prediger aller Zeiten gleichsam instinktiv die von der heutigen Kritik als christlich anerkannten Stellen zu ihren Texten ausgewählt haben. Sollten aber die heutigen Kanzelredner sich nicht mehr dieselbe Sicherheit in der Auswahl zutrauen, so wäre ja gerade das Studium der modernen Quellenscheidungsversuche ein probates Mittel, ihnen dieses Geschäft zu erleichtern. Die berüchtigte theologische Kritik, der man oft nicht mit Unrecht vorwirft, daß sie die Geister verwirre, könnte demgemäß auch einmal zur Erbauung der Kirche beitragen. Uebrigens ist oft die schärfste Kritik nur ein Zeichen des höchsten Respectes vor dem kritisirten Gegenstand. Bedenkt man, daß die Apokalypse zum Schluß die schwersten Drohungen ausspricht gegen Diejenigen, welche etwas zu diesem Buche hinzufügen oder davon nehmen, so könnte es allerdings wie eine Ironie auf diese Worte aussehen, daß gerade diese Schrift sich heute von Seiten der Kritik so schmerzliche chirurgische Operationen gefallen lassen muß. Allein die angestrengten Versuche der Wissenschaft, in dieses Buch einzudringen, sind auch der beste Beweis für die Lebensfülle, die in demselben steckt. Es gibt viele todte Bücher, von welchen Niemand etwas wegnimmt, zu welchen Niemand etwas hinzufügt. In den staubigen Bibliotheken schlafen sie eines ewigen Schlafes. Sie sind lebendig begraben. Umgekehrt sind es oft die hart angefochtenen und mißhandelten Schriften, welche der Unsterblichkeit angehören.

Ergebnisse des Streites um das Apostolikum.

Von

W. Herrmann.

Mit Vielen habe ich es seinerzeit beklagt, daß Harnack durch die Veröffentlichung seiner Antwort an die Studenten unsern Gegnern die willkommene Gelegenheit gab, mit einem Schein von Recht die Pietät der Gemeindeorthodoxie gegen uns zu erregen. Wir dachten daran, wie leicht die Anhänglichkeit an das liturgisch Befestigte zu blinder Leidenschaft werden kann. Die Ausbrüche dieser Leidenschaft haben wir denn auch reichlich erlebt. Wir haben sie sehr bedauert. Denn Viele, die dabei mitthaten, haben zwar nicht uns, aber sich verwundet und werden das schmerzlich empfinden, wenn sie aus ihrer jetzigen Verwirrung zu geordneten geistigen Verhältnissen zurückkehren werden. Trotzdem freue ich mich jetzt über den Segen, den diese Stürme der evangelischen Kirche gebracht haben. Unsere Gegner reden sehr verschieden über den Erfolg ihrer Bemühungen. Bisweilen wird verkündigt, daß wir kläglich gescheitert seien, wie auf der letzten Augustkonferenz in Berlin. An anderer Stelle wieder herrschte eine so gedrückte Stimmung, daß man die von uns ausgehende Verführung für übermächtig erklärte und behauptete, es ließen sich wohl christlich gesinnte Juristen und Mediziner gegen uns schützen, die jungen Theologen dagegen gingen mit uns. Wahrscheinlich ist in beiden Fällen stark übertrieben. Aber diese Frage soll uns wenig kümmern. Wir stellen es Gott anheim, ob er seine Sache schnell oder langsam zum Siege führen will. Viel wichtiger ist für uns, ob

die allgemeine Aufmerksamkeit auf die Fragen gelenkt wird, die tiefer gefaßt werden müssen, wenn das Bewußtsein von der Wahrheit des evangelischen Christenthums mächtiger werden soll, als es gegenwärtig ist. In dieser Beziehung aber haben wir erhebliche Fortschritte gemacht. Unsere Gegner haben jetzt wenigstens angefangen, über Dinge nachzudenken, die lange Zeit die unberührten Voraussetzungen ihrer Theologie und ihrer kirchlichen Praxis gewesen waren. Die Früchte dieses Nachdenkens sind auch keineswegs unerfreulich. Es finden sich auf der einen Seite reichliche Zugeständnisse an unsere Auffassung, und auf der andern Seite ist da, wo man gänzlich auf den alten ungeklärten Voraussetzungen beharren will, eine Verwirrung eingerissen, in der es Niemand lange aushalten wird. Die Einen werden das Nachdenken schleunigst wieder einstellen und werden sich dadurch gesichert fühlen; die Andern werden ihren Weg finden, entweder nach Rom oder zu einer Erneuerung des evangelischen Christenthums.

In dem Streit des letzten Jahres sind die rein historischen Fragen sehr bald in den Hintergrund gedrängt. So wichtig sie sind, so fühlt doch Jeder alsbald heraus, daß uns etwas Umfassenderes von unsern Gegnern trennt. Es ist uns oft genug gesagt, wir hätten überhaupt eine andere Art von Religion, wir glaubten etwas Anderes. Freilich treibt dazu ohne Zweifel auch die Lust, uns möglichst schlecht zu machen. Aber es ist daran doch richtig, daß wir ein anderes Verständniß von dem haben, was einen Christen zum Christen macht. Unser Begriff vom Glauben ist ein anderer als der unserer Gegner. Hinter dieser Differenz aber müssen allerdings alle anderen, die in einer christlichen Gemeinschaft möglich sind, zurücktreten. Denn alles, was die Kirche vornimmt, hat den Zweck, den Glauben zu pflegen. Wenn also die Vorstellung vom Glauben eine andere wird, so muß die gesammte mit Bewußtsein getroffene Einrichtung der Kirche und die gesammte von Bewußtsein geleitete Thätigkeit der Kirche einer Umwandlung entgegengehen. Daß sich dagegen Viele sträuben, ist gewiß nicht befremdlich. Es ist im Gegentheil auffallend, wie Viele, die sich den praktischen Folgerungen aus dem richtigen Glaubensbegriff entgegenstemmen, diesen selbst in sich aufzunehmen

beginnen. Daraus dürfen wir doch entnehmen, daß es sich jetzt nicht um die Abwehr oder die Förderung einer gewaltsamen Revolution handelt, sondern daß wir in einem Umbildungsproceß begriffen sind, der zu dem Wachsthum des geistigen Lebens in unserer Kirche gehört. Unsere Gegner sind an diesem organischen Vorgang so gut betheiligt wie wir. Nur die Verbindungen, die das Neue mit dem Alten eingehen muß, um seine Stelle in dem Wachsthum des Ganzen zu finden, sehen bei ihnen anders aus, wie bei uns.

Drei gegnerische Auslassungen haben mich besonders durch ihre Klarheit gefesselt, ein Aufsatz der Allg. Ev. Luth. K.-Z.[1]), eine Schrift von Th. Zahn[2]) und eine Schrift von K. W. Feyerabend[3]). Die Förderung, die ich von H. Cremer's zweiter Streitschrift erwartet hatte, habe ich nicht darin gefunden. Hier darauf einzugehen, ist mir nicht möglich, weil es mir nicht gelungen ist, Cremer's Meinung sicher zu erfassen. Nur das glaube ich gesehen zu haben, woher die Unklarheit in Cremer's Worten stammt. Sie hat eine Ursache, die ihm zur Ehre gereicht. Es ist weiter unten Gelegenheit, darauf zurückzukommen. Dagegen an jenen drei Arbeiten kann ich das Ergebniß veranschaulichen, das ich gefunden zu haben glaube. Ueber das Wesen des Glaubens, über seine Stellung zur Geschichte und zur historischen Forschung, über die Bedeutung des kirchlichen Bekenntnisses äußern sie sich so, daß der Umwandelungsproceß, in den ihre Verfasser hineingezogen sind, deutlich zu erkennen ist.

An dem erstgenannten Aufsatz interessiert zunächst, daß der Verf. mit uns darin einverstanden ist, der orthodoxe Glaubensbegriff, wie sehr er auch durch Luther selbst veranlaßt sein mag, stehe doch nicht in vollem Einklang mit den Grundgedanken der Reformation. Es wird zugestanden, „daß die unbedingte Wiederherstellung der Auffassung der nachreformatorischen Theologie vom Standpunkt der evangelischen Grundgedanken aus nicht möglich

[1]) „Der rechte christliche Glaube“, N. 24 - 28 d. J.

[2]) Der Kampf um das Apostolikum. Nürnberg 1893.

[3]) Harnack's Angriff auf die Geltung des Apostolikums in der evangelischen Kirche. Gütersloh 1893.

und nicht gefordert ist" (Sp. 599). Damit ist schon etwas gewonnen. Der Gegner, der uns das zugiebt, wird mit uns das Unheil beklagen, das der orthodoxe Glaubensbegriff noch immer in der Gemeinde anrichtet, und wird mit uns den Unverstand bekämpfen müssen, der in diesem Hauptpunkte gar keinen Unterschied zwischen Luther und der orthodoxen Theologie bemerken will. Worin findet nun der Verf. den Unterschied zwischen dem Grundgedanken der Reformation und dem Glaubensbegriff der Orthodoxie? Er hebt richtig die Verwandtschaft der orthodoxen Lehre mit der katholischen hervor, die darin liegt, daß an die Stelle des Kirchenglaubens einfach der Bibelglaube gesetzt wurde. Man habe vergessen, „vermittelst der Darbietung des in der Schrift bezeugten specifischen Objects des Glaubens diesen in erster Linie hervorzurufen". Die Autorität der h. Schrift vermittelst der Behauptungen der Inspirationslehre festzustellen, galt als das Wichtigste. Der Glaubensinhalt wurde dann als zum Voraus durch die Autorität der Schrift gedeckt dem Einzelnen vorgehalten. Auf solche Weise wurde der Glaube wieder leicht mit der allgemeinen Zustimmung zum Schriftinhalt verwechselt (ebend.). Der Verfasser ist also nicht damit zufrieden, wie nach der orthodoxen Methode die Zustimmung zu dem Glaubensinhalt gewonnen wird. Damit hat er sich unserer Opposition gegen die wesentlich katholische Auffassung der Orthodoxie in der Hauptsache angeschlossen. Der Glaube, der einen Menschen erlösen soll, kann nicht so entstehen, daß der Mensch die Zustimmung zu dem Glaubensinhalt, das Leben in den Lebensgedanken, vorher fertig bringt, bevor er innerlich umgewandelt ist. Den Vorgang, in welchem die innere Umwandlung sich vollzieht, bezeichnet die Orthodoxie selbst richtig als fiducia. Ihr Fehler wäre also, daß sie das Verhältniß des assensus zur fiducia falsch bestimmt. Jener darf dieser nicht vorausgehen sollen. Sonst wird der Glaube zu unserm Werk gemacht; und unser Werk macht uns nicht selig. Der Verf. bewegt sich mit uns in dieser Richtung, aber den entscheidenden Schritt zum Ziele thut er nicht. Das ist an folgenden Sätzen deutlich. „Gegenstand der fiducia konnte ja nur werden, was sich als für die persönliche Heilsgewißheit irgendwie als einflußreich erweisen ließ" (Sp. 598). Ich billige diesen

Satz im Ganzen gewiß nicht. Denn Gegenstand der fiducia kann nichts anderes sein, als eine Person, die auf uns wirkt und dadurch unser Vertrauen erzwingt. Aber das, was mit jenem Satze gegen die orthodoxe Auffassung gesagt werden soll, billige ich durchaus. Es redet darin der Widerwille gegen die Zumuthung, daß man etwas für Gottes Wort ausgeben soll, worin man Gott nicht zu finden vermag. Nach orthodoxer Lehre bekommt die fiducia ihre Gegenstände dadurch, daß der assensus zum Schriftinhalt vollzogen wird. Der Verf. dagegen fühlt, daß sein Vertrauen sich nur auf das richten kann, was ihm als eine Macht des Heils verständlich wird. Der assensus, den die Orthodoxie fordert, die Zustimmung des Menschen zu allem, was er in der h. Schrift liest, würde dem Verf. also nichts helfen können. Ihm kann nur helfen, daß er einen bestimmten Inhalt der h. Schrift als eine Macht des Heils erlebt. Dieses Erleben aber ist doch wohl nur so möglich, daß ihm inmitten seiner Noth eine Macht nahetritt, die ihm einen neuen Sinn und Muth ins Herz giebt, indem sie ihn zwingt, ihr zu vertrauen. Ihm muß also alles an einer fiducia liegen, die nicht er selbst durch seinen assensus anfängt, sondern die in ihm geschaffen wird durch die reale Macht des Gottes, der sich ihm offenbart, indem er ihn in einen bestimmten geschichtlichen Zusammenhang stellt und ihn dessen Bedeutung erfahren läßt. Dies aber sich klar zu machen, fehlt dem Verf. die Entschlossenheit. Sein Schwanken zeigt sich in folgenden Worten: „Wir ziehen den Kreis dessen, worauf die fiducia sich zu richten hat, so daß die letztere nur auf Grund oder gleichzeitig mit der Zustimmung dazu entstehen kann, viel enger als die alte Dogmatik" (Sp. 599). Hier giebt das „auf Grund" die orthodoxe Auffassung wieder: Der Mensch entschließt sich zum assensus und auf Grund dieser Leistung kann dann in ihm die fiducia entstehen, ein Vertrauen zu den Dingen, die er sich durch seinen Entschluß zu wirklichen Dingen gemacht hat. Dagegen in den Worten „oder gleichzeitig mit der Zustimmung dazu" spiegelt sich die Empfindung des Verf.'s, daß einer fiducia, die erst nach der von ihm selbst vollbrachten Zustimmung als deren Folge soll entstehen können, auch ihm keine Hülfe bringen würde.

Eine vor allen Regungen der fiducia vollzogene Zustimmung zu Berichten und Lehren, die der Denkweise des natürlichen Menschen zuwiderlaufen, scheint auch ihm anstößig zu sein. Die ihm unbequeme Vorstellung, daß von einem solchen sonderbaren Entschluß des Menschen seine Erlösung abhängen soll, möchte er möglichst mildern. Deshalb ergreift er die schon in der orthodoxen Theologie vorliegende Auskunft, sich den assensus und die fiducia als gleichzeitig vorzustellen.

Aber die Frage, wie der Glaube in uns entstehe, läßt sich damit nicht abthun. Der Glaube soll Sinnesänderung sein. Wir sollen einen neuen Sinn und Muth kriegen. Wie viel uns aber auch von dem Leben unserer Seele verschleiert bleiben mag, die Erneuerung der Gesinnung muß doch in unserm Bewußtsein vor sich gehen. Wir sollen sie als eine immer neue Aufgabe wollen. Dann wissen wir aber auch, wie es zu einer neuen Ordnung unseres inneren Lebens kommt. Wer wirklich glaubt, wird auch eine Vorstellung davon haben, warum er glauben kann. Zu meiner Freude ist denn auch der Verf. sehr durchdrungen davon, daß die Theologie der Gemeinde den Dienst leisten muß, über diesen Vorgang im Bewußtsein möglichste Klarheit zu verbreiten. Unsere Ausführungen meint er tadelnd so zusammenfassen zu können: „So entsteht also der Glaube, ohne daß ich sagen könnte, wie und wodurch“ (Sp. 669). Nach seiner Ansicht ist die Entstehung des Glaubens durch Motive vermittelt, die denen analog sind, durch welche auf andern Gebieten des Lebens eine Ueberzeugung hervorgerufen zu werden pflegt. Als Sinn dieser Behauptung läßt sich ermitteln, daß die fides specialis nur entstehen könne, wenn man von der Wirklichkeit der geschichtlichen Thatsachen überzeugt sei, in denen die eigenthümliche Person des Erlösers sich darstelle (Sp. 670). Aber diese Ueberzeugung soll doch nicht auf dem Wege der bloßen fides humana entstehen können, d. h. nicht auf Grund historischer Argumente oder rein logischer Nöthigungen, noch weniger durch eine römische Unterwerfung unter gewiße Sätze (Sp. 670—71). Er als ein Kind unserer Zeit hat im Unterschied von den Vätern eingesehen, daß die persönliche Erfahrung von dem Werth der Erlösung „auch ihrerseits wieder Bedingung der Gewißheit der That=

sachen und Vorstellungen sei, auf die sie sich ihrerseits gründete" (Sp. 671). Vorher hat der Verf. bemerkt, ein Glaube, dessen Entstehung er als ein Erzeugniß seiner eigenen Ueberlegungen erlebe, könne doch sehr wohl als ein Werk Gottes in seiner Seele angesehen werden (Sp. 670). Wir thäten sehr Unrecht das zu bestreiten, da unsere Theologie „von der festgefügten Kausalität der Weltkräfte das gnadenreiche, vorsehungsvolle Walten Gottes nicht für ausgeschlossen ansieht".

Diese Ausführung hat mich nun allerdings sehr enttäuscht. Wir sollen in Christus den Erlöser erst dann finden können, wenn wir von der Wirklichkeit der Thatsachen, in denen seine Persönlichkeit sich darstellt, überzeugt sind. Dieser Satz scheint etwas Selbstverständliches auszusagen. Denn wie kann mir Jesus der Erlöser sein, wenn mir nicht einmal seine Wirklichkeit feststeht? Trotzdem birgt sich darin die Unklarheit, unter derer Schutze die „römische Unterwerfung", gegen die der Verf. sich ernstlich ereifert, in unserer Kirche gefordert und gepflegt werden kann. Denn der Verf. will damit sagen: wenn Christus mein Erlöser werden soll, so muß ich vorher den biblischen Berichten und Lehren über ihn Glauben schenken; oder ich muß mir vorher den Inhalt dieser Berichte und Lehren, wie den übernatürlichen Lebensanfang Jesu, seine Auferweckung und Erhöhung durch meine Zustimmung zu wirklichen Thatsachen machen. Das soll zunächst vermittelst solcher Ueberlegungen erreicht werden, die auf derselben Fläche stehen, wie die Kritik, die die Fundamente des Glaubens angreift. Es ist daher immer möglich, daß das Anfangswerk des Glaubens durch diese Kritik gehemmt wird. Aber was durch die angreifbaren Bemühungen der fides humana begonnen ist, soll allen Angriffen entrückt werden, sobald es zum Fundament für die Entstehung des fides specialis gedient hat.

Ich bemerke hierzu erstens, daß nach dieser Darstellung der Glaube doch wieder anfangen soll mit menschlichen Bemühungen, die von dem Bewußtsein ihrer Unsicherheit und Willkür begleitet sind. Daß man auch von diesem menschlichen Werk behaupten kann, es sei ein Werk Gottes in der Seele, bestreite ich durchaus nicht. Ich habe vielmehr recht oft darauf hingewiesen, daß auch

das Tridentinum die „römische Unterwerfung" auf das Wirken der gratia operans zurückführt[1]). Aber eine solche Behauptung kann sich zwar den anderen Beruhigungsmitteln des katholischen Christenthums würdig anreihen; dem evangelischen Christen kann sie nichts nützen. Damit ist uns nicht geholfen, daß ein Vorgang in unserm Bewußtsein für ein Werk Gottes erklärt wird, wohl aber damit, daß wir selbst einen Vorgang in unserm Bewußtsein als ein Werk des sich uns offenbarenden Gottes erleben. Zweitens aber ist es doch eine seltsame Sache, die uns zugemuthet wird. Wir sollen damit anfangen zum Fundament der wichtigsten Ueberzeugungen das zu machen, was uns nicht sicher sei und nicht sicher sein könne. Und wir sollen annehmen, daß dieses Fundament, das strafbare Willkür sich zurechtgemacht hat, dadurch besser werden könne, daß wir das Wichtigste, unsere Zuversicht zu Gott, darauf gründen. Der Widersinn dieser Vorstellungen ist dem Verf. entgangen, weil bei ihm die irrige Meinung besteht, daß nur auf diese Weise der historische Grund des Christenthums festgehalten werden könne. Der Verf. hat nicht erfaßt, wie der christliche Glaube in Wahrheit von der Geschichte lebt. Nur das Eine hat er richtig eingesehen, daß unser Glaube aufhören würde, christlich zu sein, wenn er nicht mehr im Stande wäre, in geschichtlichen Thatsachen den Grund seiner selbst zu finden. Aber in der Vertretung dieser Erkenntniß verliert er die andere ebenso wichtige Wahrheit, daß unser Glaube aufhört, christlich zu sein, wenn wir ihn nicht als die von Gott in uns gewirkte Zuversicht zu Gott erleben. Die Forderung eines „Thatsachenglaubens" kann man auch nach meiner Meinung nicht stark genug in der christlichen Gemeinde betonen. Aber so, wie der Verf. ihn fordert, wird der Thatsachenglaube in dem Bewußtsein jedes Menschen, der ihn fertig bringt, nicht als Gottes wunderbare Gabe, sondern als sein eigenes Werk erlebt. Der rechte Glaube dagegen, der ihn selig macht, wird in dem Bewußtsein des Christen von seinen eigenen Werken unterschieden.

„Gottes Wille ist es nicht, daß dieser Kampf um das

---

[1]) Vergl. z. B. Verkehr des Christen mit Gott. 2. Aufl. S. 177.

Apostolikum, wie so mancher ähnliche, mit einer neuen Befestigung der bestehenden Unklarheit endige". Mit dieser Zuversicht blickt Th. Zahn auf den gegenwärtigen Streit. Den Streitpunkt aber formuliert er so: „Jetzt fragt es sich, ob die Offenbarungsthaten Gottes, welche dir alte Kirche im Symbolum zusammengefaßt hat, — so unlöslich mit dem seligmachenden Glauben verknüpft sind, wie die Väter der alten Kirche im Kampf mit der Gnosis, wie Luther nicht minder als seine Gegner, wie wir Altgläubigen von heute meinen, oder ob diese Meinung nur von einer Verkennung des Wesens des Christenglaubens zeugt" (a. a. O. S. 17). In vermeintlichem Gegensatze zu mir sagt er: „Der Christenglaube hat durchaus Thatsachen zum Inhalt und ist nicht nur in seiner Entstehung, sondern auch in seinem Fortbestand dermaßen an Thatsachen gebunden, daß er mit ihnen steht und fällt". Es ist ein seltsames Geschick, daß jener Satz gerade mir entgegengehalten wird. Denn unter den zeitgenössischen Theologen hat wohl kaum einer den darin ausgesprochenen Gedanken so oft und nachdrücklich behandelt, wie ich[1]). Was kann es also nützen, wenn Zahn sich uns als ein Vertreter des auf Thatsachen gegründeten Glaubens gegenüberstellt und den Schein zu erregen sucht, als kennten wir nur einen auf die Evidenz von Ideen gegründeten Glauben? Er muß ja doch schließlich selbst erwähnen, daß ich in der Person Jesu die Thatsache finde, ohne die ich keine Zuversicht zu Gott hätte.

Darüber brauchen wir uns nicht zu streiten, ob der christliche Glaube überhaupt ohne die Bezugnahme auf Thatsachen bestehen könne. Denn daß das nicht möglich sei, wird auf beiden Seiten anerkannt. Die Differenz zwischen uns betrifft vielmehr die Frage, worauf sich der christliche Glaube als auf den Grund seiner selbst berufe. Zahn und seine Gesinnungsgenossen nennen eine Anzahl von Thatsachen, die uns als solche von Anderen berichtet werden; wir dagegen nennen eine einzige Thatsache, die wir selbst als solche erleben. Dieser Gegensatz ist allerdings wichtig genug. Denn es handelt sich dabei um die Erfüllung oder Nichterfüllung einer ein-

---

[1]) Vergl. z. B. „Warum bedarf unser Glaube geschichtlicher Thatsachen?" 2. Aufl. Halle 1892.

fachen sittlichen Pflicht, die, wie mir scheint, sich Jedem aufdrängen muß, der die Voraussetzungen übernommen hat, die Zahn mit uns theilt.

Zunächst will ich das zusammenstellen, worin sich Zahn mit uns berührt. Das Wichtigste ist mir dies: „Aller echte Glaube ist ja Glaube an Gott, aber nicht Glaube an einen Gott, wie der Mensch ihn denkend erzeugt, sondern an Gott, wie er sich uns Menschen zu erkennen und dem Einzelnen zu erfahren giebt. Christlicher Glaube aber ist Glaube an Gott, wie er uns in Christo offenbar geworden ist und uns Einzelne durch Christum in eine Gemeinschaft des Friedens und des Lebens mit sich versetzt." Zahn wird also damit einverstanden sein, wenn wir bei Christus das Eine suchen, daß wir durch ihn zu rechter Gottesfurcht, zu rechtem Gottvertrauen und zu rechter Hoffnung auf Gott gebracht werden, oder daß er uns zum Vater führe. Die Erkenntniß, daß christlicher Glaube ohne die Bezugnahme auf geschichtliche Thatsachen nicht bestehen könne, haben wir schon hervorgehoben. Auch das begründet sicherlich keinen Unterschied zwischen uns, wenn Zahn erklärt, „daß der Glaube weder entstehen noch fortbestehen kann ohne Abhängigkeit von den Offenbarungsthaten Gottes, also unter Anderem auch von Ereignissen der Vergangenheit, die zunächst nicht anders als durch Ueberlieferung, durch Zeugniß anderer Menschen uns nahe gebracht werden." Daß auch noch betont wird, die unbedenkliche Hinnahme des Ueberlieferten auf die Autorität der Kirche und der Bibel hin sei noch nicht wirklicher Glaube, würde an sich nicht viel besagen. Denn das pflegen uns alle unsere Gegner als den Schild entgegenzuhalten, an dem unsere Vorwürfe abprallen müßten. Aber von großem Werth ist mir, daß Zahn dabei auf Joh 4 42 verweist. Denn darin zeigt sich die Einsicht, daß religiöser Glaube nicht aus dem, was lediglich andere berichten, sondern nur aus einem selbsterlebten Ereigniß seine Kraft ziehen kann. Zahn „glaubt nicht darum an die Existenz Gottes oder an die Auferstehung Christi, weil die Christenheit seit so vielen Jahrhunderten dies geglaubt hat, oder weil die Bibel dies bezeugt"; er will „nicht einen Glauben

um fremder Rede willen" (a. a. O. S. 20). So scheint dieser Gegner in demselben Gegensatz zur Orthodoxie zu stehen, wie wir. Der Glaube nach orthodoxer Vorstellung bleibt allerdings immer ein „Glaube um fremder Rede willen". Denn mit dem assensus zu den durch die Autorität der h. Schrift gedeckten Vorstellungen, mit dem assensus, der keinen anderen Grund kennt als diese Autorität, hat der orthodoxe Glaube immer wieder anzufangen. Von dieser Weise der Väter hat sich Zahn nicht weniger losgemacht als wir.

Aber was nun Zahn über die Entstehung des Glaubens sagt, ist mit einer merkwürdigen Unklarheit behaftet. Er weist sehr richtig darauf hin, daß der unter Christen aufwachsende Christ eine Erfahrung von der Wirklichkeit Gottes zunächst dadurch gewinnt, daß er auf Menschen trifft, deren Haltung ihm imponirt, und denen er anmerkt, daß ihnen Gott eine wirkliche und über alles wichtige Macht ist. Das ist ohne Zweifel so. Persönliches Leben bedarf überhaupt zu seinem Aufkommen der Autorität von Personen. In der christlichen Gemeinde vollends wird Jeder erfahren, daß den Jüngern Jesu die Schlüssel des Himmelreichs gegeben sind. Aber ebenso sicher wird Jeder, der wirklich von der Autorität einer christlichen Persönlichkeit geleitet wird, so geführt werden, daß er das sehen lernt, was ihn frei macht von aller menschlichen Autorität. Diese Freiheit können wir im religiösen Leben nur auf eine Weise gewinnen. Wir müssen selbst etwas sehen, was uns zum unwidersprechlichen Zeugniß dafür wird, daß Gott lebt und auf uns wirkt. Für Christen sollte es nun wohl selbstverständlich sein, daß für sie diese Thatsache, also das, was sie innerlich mit Gott verbindet, die Person Jesu ist. Was wir an ihm sehen, kann allein in uns die Furcht vor Gott und das Vertrauen zu ihm so mächtig werden lassen, daß sie durch keinen Zweifel zerrieben werden können. Gewiß kann sich der lebendige Gott auch auf andere Weise dem Menschen offenbaren und sie spüren lassen, daß er sich um sie kümmert. Aber alle andere Offenbarung kann dem Menschen wieder verdunkelt werden. Dagegen haben wir ein Licht gefunden, das nicht aufhört, zu scheinen, wenn uns die Offenbarung Gottes in Christus aufgegangen ist. Dessen sich be-

wußt werden, das heißt, für einen Christen, frei werden von menschlichen Autoritäten und frei werden von den Einbildungen und Ansprüchen des eigenen Ich.

Wie auffallend ist es nun aber, daß Zahn für diese Thatsache kein Auge zu haben scheint. Das Bedürfniß, frei zu werden von allen Autoritäten, die sich zwischen ihn und Gott stellen, hat er auch und spricht es kräftig aus. Er weiß auch, daß nichts ihn frei machen kann als das Eine, daß er in dem, was er selbst erlebt, die ihn völlig überzeugende Offenbarung Gottes findet. Aber so, wie er das befreiende, den Glauben wahrhaft begründende Erlebniß bezeichnet, erscheint es als etwas rein Subjektives. Das Objektive dagegen, woran der Christ sich aufrichtet, und woraus ihm die befreiende Macht des Geistes Gottes zukommt, wird nicht mitgenannt. Den Grund, warum schließlich der Christ von der Existenz Gottes und der Auferstehung Jesu überzeugt werde, giebt Zahn so an: „weil er aus eigener, gleichviel wie armseliger oder großartiger Erfahrung weiß, daß Gott denen, welche ihn anrufen, nahe, ja gegenwärtig ist, und daß Jesus dem, welcher seine Hilfe sucht, wirklich hilft." Gewiß ist nun das innere Leben eines Christen um so reicher, je mehr er solche Erfahrungen macht. Wir merken es, daß Gott unsere Gebete erhört, und werden dadurch erquickt. Es fragt sich nur, wie wir zu solchen Erfahrungen kommen. Dadurch allein, wie mir scheint, daß das, was uns Offenbarung Gottes geworden ist, unsere Stimmung beherrscht und unsere Bitte kühn und stark macht. Die Erfahrungen, auf die sich Zahn als auf seinen letzten Halt berufen will, kann er nur haben, wenn er von einer Offenbarung Gottes ausgeht, die ihn in die Region religiöser Erfahrungen erhoben hat. Wir Christen müssen dazu Christum als unsern Erlöser gebrauchen. Das aber heißt, ihn als Erlöser gebrauchen, wenn wir um seinetwillen den Muth schöpfen, den Gott zu bitten, der uns unsicher und fern oder schrecklich zu sein scheint, wenn wir allein uns an ihn wenden wollen. Wenn wir auf Christus sehen, sehen wir erst den Vater.

Bei Zahn scheint das Bewußtsein davon nicht stark entwickelt zu sein, daß wir in Jesus Christus den objektiven Grund

alles dessen haben, was in uns als der Inhalt eines neuen Lebens entstehen soll. Denn er meint, daß eine hervorragende Erscheinung des neuen Lebens, die Erfahrung, daß unsere Gebete erhört werden, uns den letzten Halt gebe. Er ist in einem solchen Subjektivismus befangen, daß er nicht mehr zu verstehen scheint, was eine objektive, den Menschen in seinem innern Leben beeinflussende und tragende Thatsache sei. Den Inhalt biblischer Berichte, wie ihn das Apostolikum zusammenfaßt, nennt er einfach Thatsachen. Da wir rundweg leugnen, daß das Grund unseres Glaubens sein könne, so beschuldigt er uns, wir erdichteten uns einen von Thatsachen abgelösten Glauben. Aber ich sage im Gegentheil ihm ebenso wie Cremer, daß mir Alles darauf ankommt, mir und anderen die Thatsache vorzuhalten, aus der Gott mich vernehmlich anspricht, und die mir deshalb allein die Welt des Glaubens eröffnet und offen hält. Ich sage ihm ebenso wie jenem, daß sie sich gewaltsam gegen die Wahrheit verschließen, wenn sie so thun, als könnten sie den Unterschied, den ich Ihnen vorführe, nicht sehen. Der Christ kennt Thatsachen, die ihm als solche feststehen, so lange er überhaupt die Wirklichkeit persönlichen Lebens auffassen kann, er mag im Uebrigen gesinnt und gestimmt sein, wie er wolle. Er kennt aber auch Thatsachen ganz anderer Art, die er nur sehen kann, wenn er durch Christus den Zugang zu Gott findet. Zu den ersteren gehört das Faktum, daß das unvergleichliche persönliche Leben Jesu ein Bestandtheil derselben Geschichte ist, der wir auch angehören. Freilich kann auch dieses Faktum von anderen Menschen geleugnet werden. Denn es giebt Menschen, die nur einen wirren Haufen wenig glaubwürdiger Berichte in derselben Ueberlieferung sehen, in der uns Jesus in der Kraft seines Geistes anschaulich ist. Aber uns liegt in der Ueberlieferung dieses Faktum so klar vor Augen, daß wir in der Behauptung der Andern nur den Beweis dafür sehen können, daß bei ihnen die Organe für die Auffassung persönlichen Lebens abgestumpft sind. Deshalb ist uns die Person Jesu eine objektive Thatsache. Dagegen zu den Thatsachen der zweiten Art gehört z. B., daß Jesus lebt und herrscht. Das kann dem Gläubigen völlig gewiß werden, d. h. dem Menschen, der aus

der Thatsache, daß ihm in dieser Welt die Person Jesu gegeben ist, die überzeugende Sprache Gottes zu seinem Herzen vernimmt. Er hat daher vollkommen Recht, wenn er jenen Inhalt des christlichen Bekenntnisses auch eine Thatsache nennt. Aber er muß wissen, daß ihm diese Wirklichkeit als ein Gegenstand seiner Freude und seiner Sehnsucht nur dann gegenwärtig bleibt, wenn ihn die Kraft, die der geschichtliche Christus in seinem eigenen persönlichen Leben hat, zu Gott erhebt. Nur der Glaube kann diese Thatsache sehen. Glauben aber heißt, durch Christus Gott vernehmen und um Christi willen auf Gott vertrauen.

Um jenen Unterschied will nun Zahn sich nicht kümmern. Es ist aber eine sittliche Pflicht ihn zu beachten, nachdem er einmal zum Bewußtsein gekommen ist. Zahn berührt die Thatsache, daß innerlich unsichere oder unentwickelte Personen durch die Ruhe und Lebendigkeit des Glaubens, die ihnen in Andern entgegentritt, selbst erweckt und in die Denkweise des Glaubens hineingezogen werden können. Diese Erfahrung machen wir alle an uns selbst. Es geht dabei in der That so zu, daß es uns natürlich und leicht ist, vieles von dem, was unsere geistlichen Väter über Gott und Christus denken, als das Richtige zu übernehmen. Aber je reger das Bewußtsein wird, desto deutlicher wird uns auch, daß wir keineswegs ohne Weiteres alles, was für andere Gläubige Wahrheit ist oder war, als Wahrheit denken können. Wir müssen uns die Erfahrungen vergegenwärtigen, die ein zu selbständigem Glauben heranwachsender Christ thatsächlich und unvermeidlich an der Ueberlieferung macht, die er einfach als wahr übernommen hat, weil er sie bei den Personen, durch die er geheiligt ist, vorfand. Die meisten Bestandtheile dieser Ueberlieferung haben für ihn überhaupt keine andere Bedeutung, als daß gelegentlich durch sie der Eindruck des geheimnißvoll Gewaltigen verstärkt wird, den die Hauptsache, die Person Jesu auf ihn gemacht haben muß. Ich unterschätze diese Bedeutung gewiß nicht. Aber sie bleibt doch nur so lange bestehen, als es keine Anstrengung kostet, sich diesen Inhalt der Ueberlieferung als Thatsache vorzustellen. Sobald dagegen dies anders geworden ist, erhalten solche Bestandtheile der Ueberlieferung einen andern Charakter. Sie können auch dann noch

dazu dienen, auf die Größe Christi hinzuweisen, von dem andere solches geglaubt haben. Aber wenn sie mit dem Anspruch vorgehalten werden, daß man sie glauben müsse, um ein Christ zu sein, so werden sie ein Mittel der Verführung. Zunächst verhüllen sie alsdann dem Menschen die Erlöserkraft Jesu; in der Angst vor der Zumuthung, daß man sie für wahr halten müsse, kommt der Mensch alsdann nicht dazu, sich an Jesus selbst zu wenden. Aber das Schlimmste ist, daß die Fiktion, das Fürwahrhalten solcher Dinge, wie die Geburt von der Jungfrau oder das Hervorgehen aus dem Grabe gehöre nothwendig zum Christenthum, direkt zum Bösen verleitet. Man mache sich nur einmal klar, was in unserer Zeit bei einem zu christlichem Glauben erweckten Menschen den Bruch mit der gewohnheitsmäßigen Annahme solcher Ueberlieferungen herbeizuführen pflegt. Es ist das erstens der theoretische Zweifel, der den am Stärksten befällt, der sich auf eine historische Untersuchung des Ueberlieferten einläßt, wie es die evangelische Kirche nicht nur gestattet, sondern unter Umständen fordert. Dazu kommt aber zweitens die Erfahrung des Christen, daß er erst allmählich dazu heranwächst, das, was andere Christen in der Kraft ihres Glaubens denken können, als sein geistiges Eigenthum zu umfassen. Durch beides aber wird ihm zum Bewußtsein gebracht, daß es ihm sittlich unmöglich ist, alle Sätze der heiligen Ueberlieferung für den Ausdruck seiner eigenen Ueberzeugung auszugeben. In früheren Zeiten mag dieser Bruch mit der gewohnheitsmäßigen Zustimmung selten mit Bewußtsein durchlebt sein. Jetzt aber wird es Wenige geben, die im Ernst Christus und in ihm Gott suchen und die nicht wahrnehmen, daß sich in ihnen dieser Bruch vollzieht. Man kann das beklagen. Aber man darf den Menschen, mit denen es so steht, nicht zumuthen, sie sollten trotzdem so thun, als könnten sie sich den ganzen Inhalt der Ueberlieferung von Christus aneignen, weil sie von Christus ergriffen sind. Sittlich möglich ist für einen solchen Menschen nichts anderes als eine ehrfurchtsvolle aber abwartende Haltung gegenüber allem, was in der biblischen Ueberlieferung mit der Person Jesu verknüpft ist, aber ihm selbst bisher noch fremd blieb.

Ich zweifle nicht, daß Zahn, wenn er einen einzelnen

Menschen, der sich in dieser Lage befände, seelsorgerlich zu behandeln hätte, genau nach dieser Erkenntniß verfahren würde. Aber seine Theorie lautet ganz anders. Er behauptet nämlich, durch die Erfahrungen, die Jemand an gläubigen Christen mache, könne er die Ueberzeugung gewinnen, daß Jesus der lebendige Herr sei. Indem er sehe, wie Christus in den Seinen mächtig sei, könne er dazu kommen, ihm sich selbst zu unterwerfen. Schon das ist nicht genau geredet. Denn die Erfahrungen, die Jemand an andern Christen macht, würden ihm gewiß nicht helfen, wenn er nicht eben durch sie auf Christus gewiesen würde. Das Entscheidende ist für ihn das, was er an Christus erfährt. Christus aber steht in dem Bereiche seiner Erfahrung nicht so wie ihn andere glauben, sondern so, wie er selbst ihn sieht und sehen lernt. Darin liegt seine Rettung, daß Christus auch für ihn in die Welt gekommen ist. Wenn der Glaube an den lebendigen Herrn nicht auf dem unverwüstlichen Grunde der von dem Menschen selbst gesehenen Person Jesu erwachsen ist, so gehört er gar nicht zu der Existenz dieses Menschen, sondern ist ihm nur äußerlich angeheftet. Der Glaube Anderer hilft uns nicht so, daß er seinen eigenen Inhalt unmittelbar in unsere Seele gießt, sondern so, daß er uns auf den Weg des Glaubens führt. Der Weg aber ist Christus. Zu jener gewagten Behauptung fügt Zahn eine andere, die das sittlich Unmögliche als selbstverständlich hinstellt. Wenn nämlich Jemand auf jene Weise für den Glauben an Christus gewonnen sei, so daß er von diesem Heiland nicht mehr lassen könne, so müsse er sich sagen, daß das derselbe Christus sei, der ihm gepredigt wurde und von dem das Apostolikum berichtet. Er sei auf solche Weise für ewig an die Thatsachen dieses Berichts gebunden. Wie leicht gleitet diese Argumentation über das hinweg, was einem Menschen, der auch in diesen Dingen Gott fürchtet, schwere Mühe bereiten kann. Wenn der Glaube Anderer, sein Zeugniß in Wort und Wandel, mich zu Christus geführt hat, so folgt daraus keineswegs, daß alles, was sie über Christus denken, auch mein geistiges Eigenthum geworden ist. Denn auch wo kein historischer Zweifel zu einem Bruch mit der Ueberlieferung führt, mahnt doch immer der Glaube selbst zur

Zurückhaltung, weil er erfährt, daß ihm nur allmählich, das, was andere Christen sehen konnten, wirklich erschlossen wird. Wenn trotzdem sich jene Einbildung unzählige Male bei Gläubigen einstellt, so zeigt sich eben darin die Sünde, die durch Christi Kraft in ihnen ausgerottet werden soll. Die Theologie aber, die im Streit mit der aufgedeckten Wahrheit eine solche Praxis als das Richtige empfiehlt, ist eine Macht der Verführung. Vielleicht wird sie noch eine reiche Ernte halten. Aber schwerlich wird sie es zu besseren Beweisen bringen, als der ist, mit welchem Zahn die Zustimmung zu allen Sätzen des Apostolikums dem zum Glauben erweckten Menschen als so überaus leicht zu erweisen sucht.

Wir können also auch bei diesem Gegner den Fortschritt bemerken, der über die katholische Auffassung des Glaubens hinausstrebt. Auch ihm ist es widerwärtig, den Glauben mit einem assensus beginnen zu lassen, der nicht der einfache Ausdruck der eigenen Ueberzeugung ist, sondern die Unterwerfung unter Gedanken, deren Inhalt dem eigenen Bewußtsein fremd ist. Indem er an diesem Fortschritt theilnimmt, zeigt er sich als moderner Theolog. Er wird aber durch zwei Rücksichten zu Behauptungen gedrängt, die wieder in die katholische Praxis des Glaubens zurückführen. Erstens vertheidigt er das wichtigste Interesse des evangelischen Christenthums, indem er an dem geschichtlichen Grund unseres Glaubens festhalten will. Er will ganz richtig in Christus nicht nur die ferne Ursache des christlichen Lebens sehen, sondern den gegenwärtigen Grund seiner christlichen Ueberzeugung. Er meint aber, das nur haben zu können, wenn er sich doch wieder entschließt, dem ganzen Inhalt der biblischen Ueberlieferung von Christus zuzustimmen. Erleichtert wird ihm das durch die Erfahrungen an Christen, denen es natürlich ist, sich in den Vorstellungen dieser Ueberlieferung zu bewegen. Er ist aber überzeugt, daß man ohne einen solchen Entschluß überhaupt nichts Festes in der Geschichte finde, das zum Grunde christlicher Ueberzeugung dienen könne. Zweitens wird er durch die Auffassung gehemmt, die er von der Bedeutung des kirchlichen Bekenntnisses hat. Ein Christ, der das kirchliche Bekenntniß so ansieht, wie er, wird immer geneigt sein, sich die Zustimmung zu überlieferter

Lehre als ein leichtes aber überaus wichtiges Werk vorzustellen. Er verhüllt sich diesen Rückfall in katholisches Christenthum, indem er den Inhalt der im Apostolikum zusammengefaßten Lehren und Berichte ohne Weiteres Thatsachen nennt und dann aus der Gebundenheit unseres Glaubens an eine uns feststehende objektive Wirklichkeit folgert, es sei für einen Christen selbstverständlich, daß er jenen Thatsachen zustimme. Er übersieht dabei, daß es sich bei Thatsachen überhaupt nicht darum handeln kann, ob man ihnen zustimmen will, sondern nur darum, ob man sie wahrnehmen kann und ob man sie dann beachten oder mißachten will. Was also bei Zahn die evangelischen Regungen hemmt und uns von ihm trennt, sind schließlich seine Vorstellungen über das Verhältniß des Glaubens zur Geschichte und zur historischen Kritik, sodann seine Stellung zum kirchlichen Bekenntniß.

Bevor wir uns aber dazu wenden, möchte ich noch auf die Schrift von Feyerabend hinweisen. Bei diesem Autor liegt das evangelische Verständniß des Glaubens viel klarer vor, wie bei Zahn. Aber um so deutlicher ist auch, daß es sich nur behaupten kann, wenn man zur Klarheit darüber kommt, wie der Glaube seinen geschichtlichen Grund erfaßt. Vor Allem weiß F., wodurch allein unser Glaube geschaffen und getragen wird. „Der Glaube aber hängt von einer Einprägung des Bildes Christi in die Herzen ab, welche durch ganz andere Kundgebungen von ihm vermittelt wird, als durch seine Kindheitsgeschichte". „Daß die jungfräuliche Geburt das Fundament und der Eckstein des Christenthums sei — das kann kein evangelischer Christ bei rechter Erwägung behaupten"[1]). „Der Glaube an die Gottheit Jesu fließt aus dem Eindruck und der Würdigung seiner Gesammterscheinung, wie sie sich deutlich und klar ausgeprägt hat in der Erfüllung seines Lebenswerkes" (a. a. O. S. 24—25). Das sind doch ein-

[1]) Die „Lutheraner", die am 20. September 1892 doch diese Behauptung in ihrem Protest gegen Harnack ausgesprochen hatten, haben sich nach F.'s Meinung nur im Ausdruck vergriffen. Er findet es unbegreiflich, daß man sich so verdreht und mißverständlich äußern kann. Inzwischen wird ihn die „Augustkonferenz" des letzten Jahres davon überzeugt haben, daß man nicht daran denkt, von jenem Satze zurückzutreten.

mal wirklich evangelische Sätze, in denen das wiederklingt, was Luther an der Person Jesu erfahren hat. F. sagt ebenso wie wir, der evangelische Glaube kenne im Grunde nur einen einzigen Fundamentartikel: Ich glaube an Jesum Christum, Gottes eingeborenen Sohn, unsern Herrn. Dafür zeuge aber auch das Apostolikum. Denn „alle übrigen Aussagen des Symbols sind Nebensätze, die die Person des Herrn nach den Hauptpunkten ihrer Geschichte näher kennzeichnen, als Nebensätze auch schon durch die grammatische Form dargestellt. Sie sind also der Hauptsache durchaus untergeordnet und haben als Bekenntniß ein anderes Gewicht, als der grundlegende Satz, dem sie sich als Ausführungen angliedern" (S. 36). Noch wichtiger ist mir die Bemerkung, daß ein Christ sich schlechterdings nicht in derselben Weise zu diesen Nebensätzen wie zu dem Hauptsatz bekennen kann. „In welchem Sinne bekennen wir überhaupt solche historische Thatsachen, wie sie meist in jenen Nebensätzen ausgedrückt sind? Sollen wir gewissermaßen mit einem Eide uns für ihre historische Thatsächlichkeit verbürgen? Das wäre eine sonderbare Aufgabe, die doch wohl nur Augenzeugen zu leisten im Stande sind." Ich meine, nichts sei dem Christen natürlicher, als daß er sich persönlich für das verbürgt, was er wirklich in religiösem Sinne glaubt. Daß Christus lebe als der unvergängliche Grund seiner Zuversicht und als der Gegenstand seines Verlangens, dafür soll der Christ ein Zeuge werden. Dagegen für jene Bestandtheile der geschichtlichen Ueberlieferung von Christus kann er allerdings nicht als Zeuge auftreten. In solcher Weise kann F. unterscheiden, weil er die Stärke des Glaubens kennt, der durch das geschichtliche Bild Jesu in uns geschaffen wird und weil er die Ohnmacht eines Glaubens kennt, der damit anfängt, daß sich der Mensch den Inhalt von Berichten durch seine Zustimmung zu Thatsachen macht. An diesem Punkte läßt sich die Ursache der Unsicherheit in Cremer's Aeußerungen aufdecken. Er hatte den richtigen religiösen Gedanken ausgesprochen, die Verkündiger des Evangeliums müßten nicht bloß Referenten, sondern Zeugen sein. Zeugen können sie natürlich nur von der Thatsache, die wirklichen Glauben an Gott in ihnen begründet, und von alledem, was ihnen in diesem Glauben,

in der Unterwerfung unter den sich so offenbarenden Gott, gewiß wird. Das hatte ich ihm entgegengehalten. Cremer hat nun aber auch das lebhafteste Bedürfniß, alles, was die biblische Ueberlieferung berichtet, „Thatsachen" zu nennen. Da stößt er aber auf die wirkliche von Feyerabend hervorgehobene Thatsache, daß er für diese Dinge nicht als Zeuge auftreten kann. Er vermag z. B. nicht zu sagen, warum der Glaube an Gott, den Christus in ihm geschaffen hat, die Vorstellungen der Kindheitsevangelien fassen müsse. Angesichts dieser Unmöglichkeit empfindet er aber, daß er dennoch von diesen Vorstellungen nicht lassen kann. Wenn er selbst einfach dabei bliebe, so würde ihn Niemand tadeln können. Denn mit dem religiösen Denken werden sich immer Vorstellungen verknüpfen, deren religiöse Herkunft ihr Besitzer nicht nachweisen, die er also religiös nicht rechtfertigen kann. Aber bei dieser Behauptung des individuell Berechtigten ist Cremer nicht stehen geblieben. Er verlangt vielmehr von jedem Prediger des Evangeliums, daß er in dieser Beziehung ein ebensolches Individuum sein solle, wie er. Eine solche „Kirchlichkeit" macht nun den meisten unserer Gegner gar keine Beschwerden. Für Cremer dagegen ist sie sehr schwierig. Denn ihm ist es aufrichtig nicht bloß um derbe Kirchlichkeit, sondern um die zarte Pflanze des Glaubens und ihre Pflege, also um Gottes Sache zu thun. Er kann daher von der Forderung nicht lassen, daß die Verkündiger des Evangeliums Zeugen des Erlösers und des durch ihn befreiten Lebens sein sollen. Aber die Forderungen seiner Kirchlichkeit werden durch diesen Trieb wahrhaftigen Glaubens unklar gemacht. Denn um der Kirche willen bemüht er sich, das Verlangen festzuhalten, daß die Verkündiger des Evangeliums überlieferte Vorstellungen, deren religiöse Nothwendigkeit er selbst nicht erfaßt hat, vertreten sollen. Er will sie also zu Referenten machen, die das als gewiß vortragen sollen, was ihnen nicht gewiß ist. Zu einem solchen Verfahren ist eine Sorglosigkeit nöthig, die Cremer nicht mehr hat, weil er zu sehr eingesehen hat, was wirkliches Leben des Glaubens ist. Durch die für ihn unabweisbare Rücksicht auf den Glauben werden die Aeußerungen seiner Kirchlichkeit getrübt. Was unsere Gegner bei ihm suchen, wird ihnen nur halb

gegeben. Ihr reichlicher Beifall kommt daher sicher oft aus recht gepreßtem Herzen.

Das Beispiel dieses Lutheraners läßt uns hoffen, daß das richtige Verständniß des Glaubens doch noch einmal in der evangelischen Kirche siegen wird. Es liegt eine gewaltige Kraft in dem Grundsatz der Reformation, daß alles, was der Mensch allein vornehmen mag, ihn nicht retten kann, daß aber der Glaube selig macht. Wo dieser Gedanke Wurzel schlägt, muß er immer wieder daran mahnen, daß man nicht, anstatt im Glauben zu leben, an die Stelle des Glaubens ein eigenes Werk setze. Aber dieser Mahnung werden wir uns immer wieder verschließen, wenn es uns nicht gelingt, in der Wirklichkeit, die sich uns wider unsern Willen aufdrängt, den persönlichen Gott zu finden, der uns zwingt, ihm zu vertrauen. Nur der Glaube, den wir in solcher Weise erleben, ist der christliche Glaube, der uns in eine neue Existenz versetzen und selig machen kann. Wir meinen nun diesen Glauben, der uns Kräfte des ewigen Lebens giebt, von Jesus Christus zu empfangen. Deshalb allein können wir Jesus unsern Erlöser nennen. Aber eine selbständige, ihrer Wahrheit gewisse Ueberzeugung kann uns von einem Andern nur auf eine Weise gegeben werden. Sein Dasein und sein Wirken auf uns muß uns zum zwingenden Motiv werden, diese Ueberzeugung zu fassen. Wenn wir also überhaupt christlichen Glauben haben, so hat die Wirklichkeit der Person Jesu das über uns vermocht, daß wir um ihretwillen der Wirklichkeit und Gnade Gottes uns getrösten. Wer das von Jesus empfängt, kommt zu einer Art der Religion, die dem Menschen unerreichbar ist, der sich um Jesus nicht kümmert. Denn Niemand kann in dieser Welt etwas finden, was der Person Jesu Christi an Kraft und Inhaltsfülle gleichkäme. Wer an ihm vorbeigeht, kommt überhaupt nicht dazu, den tiefsten Gehalt des Wirklichen zu erleben. Für uns aber wird es offenbar die eigentliche Frage des Heils, wie wir Jesus so finden können, daß er mit der Kraft des unleugbar Wirklichen unser inneres Leben bestimmt. Denn wenn wir erfahren sollen, daß er unser Denken und Wollen aus der bisherigen Bahn herausdrängt, so muß vor Allem er selbst uns in zweifelloser Wirklich-

keit vor Augen stehen. Wir haben nun die Person Jesu zunächst als den Inhalt der Ueberlieferung von ihm. Dieses geistige Erbe wird uns von Menschen übergeben, die uns bezeugen, daß der Jesus, den sie sich so vorstellen, sie erlöst habe. Für den Menschen, der durch diese Ueberlieferung und durch dieses Zeugniß angezogen wird, ist daher ohne Zweifel das die wichtigste Frage: wie kann ich dazu kommen, daß mir das, was jene berichten und bezeugen, ebenso eine Thatsache wird, wie ihnen? Der Mensch aber, der ein Christ zu sein meint, hat sich immer wieder, um sich auf festen Grund zu stellen, die Frage vorzulegen: wie kann ich behaupten, daß Jesus, von dem mir eine sehr alte und vielen Zweifeln ausgesetzte Ueberlieferung berichtet, mir eine Thatsache ist, die die stärkste Revolution in meinem Innern bewirkt?

Am Einfachsten wird die Frage in dem Aufsatz der Ev. K.-Z. erledigt. Der Verf. erklärt, wenn man den in der h. Schrift berichteten Thatsachen des Lebens Jesu keinen Glauben schenken wolle, so höre eben alles auf. Dadurch erst erhalte der Glaube einen objektiven Grund, daß man sich dazu entschließe. Das ist die übliche Begriffsverwirrung, deren naivstes Zeugniß uns in dem Worte entgegengebracht ist, was das Apostolikum berichte, seien Thatsachen, die einfach Glauben forderten. Die einfache Erwägung wird schließlich auch bei unsern Gegnern durchschlagen, daß ich das, was mir zum Grunde der wichtigsten persönlichen Ueberzeugung, des Glaubens an den unsichtbaren Gott, dienen soll, nicht selbst erst durch meinen Entschluß mir zur Thatsache machen darf, daß es nicht Glauben fordere, sondern einfach als Thatsache auf mich wirken und mir dadurch neue Gedanken geben muß. Der Verf. jenes Aufsatzes hat sich bisher dieser Erwägung verschlossen. Aber er fühlt sich dabei nicht wohl. Er empfindet, daß er mit diesem entschlossenen Glauben in das zurückfällt, was er selbst als „römische Unterwerfung“ getadelt hat, die ebensowohl der Bibel wie dem Papste gegenüber möglich sei. Wahrscheinlich um diesen seinen Rückfall in das, wovon er gern losmöchte, zu verschleiern, giebt er von uns einen Bericht, der doch wohl ihm selbst nicht ganz glaublich vorkommt. Er erzählt, nach unserer Lehre sei der christliche Glaube nur fiducia; daß auch notitia und assensus zum

Glauben gehörten, wollten wir nicht anerkennen. Um zu zeigen, wie dreist diese Behauptung ist, setze ich einfach die folgenden Worte aus meinem Buche „der Verkehr des Christen mit Gott" (2. Aufl. S. 182) daneben: „Der christliche Glaube bezieht sich zunächst überhaupt nicht auf eine Lehre, sondern auf eine Thatsache, die fest und sicher in dem Leben des Menschen steht, der zum Glauben berufen ist. Demgemäß ist die notitia allerdings eine Vorbedingung des Glaubens. Die Thatsache, auf die er sich bezieht, weil sie ihn begründet, muß irgendwie in unsern Gesichtskreis getreten sein. Aber es ist wahrlich nicht ein Bekenntniß zu der rettenden Macht dieser Thatsache, sondern ein Bekenntniß zu ihrer Ohnmacht, wenn man behauptet, es sei alsdann eine menschliche Anstrengung nöthig, die sich der Thatsache bemächtigen und sie zum Grunde des Glaubens machen müsse. Wer ihre Gotteskräfte nicht kennt, also der Ungläubige, wird allerdings so über die Entstehung des Glaubens urtheilen. Der Gläubige aber steht nothwendig in der Gewißheit, daß die durch die Thatsache wirksame Macht ihn überwältigt habe". Das ist doch wohl das Gegentheil dessen, was der Verf. uns lehren läßt. Wie er sich in dem Bewußtsein behaupten könne, daß er der Diener einer gerechten Sache sei, wenn er in einem weitverbreiteten Blatte unter dem Schutze der Anonymität solche Unwahrheiten verbreitet, das möge er mit sich selbst ausmachen. Aber ich möchte ihn und seine Genossen bitten, sich der Erkenntniß nicht zu verschließen, daß ihre Lehre sich genau mit der Vorstellung deckt, die sich der Unglaube von der Entstehung des Glaubens macht. Sie führen den Ursprung des christlichen Glaubens nicht auf die Macht der Thatsache zurück, durch die Gott sich uns offenbart, sondern darauf, daß sie sich durch ihre Zustimmung den Inhalt von Lehren und Berichten zu Thatsachen machen. Diese in der Christenheit verbreitete Vorstellung ist sicherlich ursprünglich von Menschen aufgebracht, die nicht aus eigener Erfahrung vom Glauben geredet haben. Durch ihr Gerede sind dann auch Christen betäubt und fortgerissen worden.

Zahn rückt der Sache etwas näher. Er erwähnt meine These, daß allein der in der biblischen Ueberlieferung uns ent-

gegentretende Jesus in der Kraft seines persönlichen Lebens der Grund unseres Glaubens sei. Dagegen wehrt er sich zunächst etwas gewaltsam mit den Worten: „Ein Christenthum, dessen Vertreter versichern, auf Grund des überwältigenden Eindrucks der Person Jesu von aller Ueberlieferung, d. h. von den überlieferten Thatsachen selbst, frei geworden zu sein, ist nicht mehr Christenthum" (S. 23). Wo habe ich denn gesagt, daß mir die Freiheit von der Ueberlieferung, die ich in einer bestimmten Beziehung dem selbständig gewordenen Glauben zuspreche, so viel bedeutet, wie Befreiung von den überlieferten Thatsachen? Was ich gesagt habe, billigt Zahn selbst, indem er (S. 19) richtig an Joh. 4, 42 erinnert. Der Glaube, der seiner Sache gewiß sein soll, muß den Grund seiner Ueberzeugung in einer Thatsache haben, an die er nicht bloß um fremder Rede willen „glaubt", sondern die einfach als etwas Wirkliches vor ihm selbst steht. Das ist ja im Grunde auch Zahn's eigene Meinung, wie es denn bei einem evangelischen Christen gar nicht anders sein kann. Er hat deshalb auch keinen Anlaß, auf Cremer und mich zu schelten, wenn wir von Christen verlangen, sie sollten Zeugen und nicht bloß Referenten sein. Er tadelt das mit der Frage, welchen Werth ein Zeuge haben würde, der nichts Thatsächliches in glaubhafter Weise zu berichten hätte. Aber wir verstehen unter dem Zeugen, der der Christ sein soll, einen Menschen, der nicht bloß referirt, was andere geglaubt und bezeugt haben, sondern der mit seiner Person eintreten kann für die Wahrheit dessen, was eben er berichten kann, weil er es selbst gesehen und erfahren hat. Sollte nicht auch Zahn meinen, daß ihm solche Christen lieber seien, als andere sogenannte Bekenner, die nur referiren können, was andere geglaubt und bezeugt haben? Das sind also nur Nebel, die Zahn aufsteigen läßt und die er braucht, um seine eigene Unsicherheit zu verbergen.

Ein Glauben um fremder Rede willen will Zahn nicht als christlich anerkennen. Darin vermißt er ebenso wie wir die Gewißheit der Ueberzeugung, die Selbständigkeit, die der Glaube haben muß, wenn er den Menschen in der Tiefe der Gesinnung umwandeln und ihn zwingen soll, sich zu allen Mächten seines

Daseins anders zu stellen als bisher. Nicht auf den Glauben Anderer, sondern auf den eigenen Glauben hin können wir leben und sterben. Darin sind wir einig. Der Unterschied zwischen uns kann also nur darin bestehen, daß wir das, was unsern Glauben selbständig macht oder ihm zum Grunde seiner Gewißheit wird, verschieden bestimmen. Zahn nennt dreierlei. Erstens die eigene Erfahrung der Gebetserhörung, zweitens das neue Leben, das er an andern Christen wahrnimmt, drittens „die innerlich wirkende Gnade Gottes", die sich mit dem an uns ergehenden Zeugniß von Christen verbindet. Hiervon können wir das dritte sogleich ausschalten. Denn es versteht sich von selbst, daß jeder Christ das für sich in Anspruch nimmt und als das eigentlich Entscheidende nennt. Es kann sich immer nur darum handeln, an welches Element unserer irdischen Erfahrung sich für unser Bewußtsein diese Rede Gottes zu unserm Herzen knüpft. Das erste von jenen dreien wird Zahn selbst nicht im Ernst als Grund für die Selbständigkeit seines Glaubens geltend machen wollen. Denn die Erfahrung, daß Gott seine Gebete erhört, würde sich ihm bald in Zweifel auflösen, wenn seine Zuversicht zu Gott nicht von einer objektiven Macht getragen würde, deren Wirklichkeit den Schwankungen seines inneren Lebens fest gegenübersteht. Als eine solche objektive Macht nennt Zahn nichts anderes als das christliche Leben, das er im Andern wahrnimmt. Wie stark auch wir diesen Faktor in der Entwicklung eines Christen betonen, brauche ich nicht hervorzuheben. Denn im Hinblick darauf wird uns ja von urtheilslosen Gegnern oft vorgeworfen, daß wir den einzelnen Christen in katholischer Weise von der Kirche abhängig machten. Aber mir wenigstens würde es nicht einfallen, das was mir durch das Christenthum meiner näheren und ferneren Umgebung gegeben wird, als den entscheidenden Grund zu nennen, der meinen Glauben zu der Gewißheit selbständiger Ueberzeugung erhebe. Für mich erweist sich als diese objektive Macht die Person Jesu. Deshalb tritt er mir immer wieder als mein Erlöser entgegen.

Nun werden freilich Zahn und seine Genossen sich mit der Erklärung beeilen, das sei bei ihnen auch der Fall. Aber in diesem Zusammenhange dürfen sie das doch nicht behaupten. Denn

hier handelt es sich um das, was den Glauben von fremder Rede unabhängig macht und ihn zu einem „auf mannigfaltiger Erfahrung der Gnade Gottes ruhenden echten Glauben“ werden läßt (vergl. bei Zahn S. 20—21). Für die Selbständigkeit des „echten“ Glaubens führt Zahn aber ausdrücklich nicht die Person Jesu als Grund an, sondern den Inhalt anderer Erfahrungen. Für ihn ist auch nichts anderes möglich. Denn für ihn bleibt die geschichtliche Person Jesu lediglich ein Bestandttheil der Ueberlieferung, der er zustimmen muß, damit ihr Inhalt für ihn wirklich werde, und der er mit freier Ueberzeugung um deswillen zustimmen zu können meint, was er an anderen Christen erlebt. Also die Person Jesu ist es offenbar nicht, was seinen Glauben von „fremder Rede“ unabhängig macht. Mir macht er den Einwand, die Person Jesu könne mir nichts helfen, wenn ich nicht vorher dazu gekommen sei, alle Bestandtheile der biblischen Ueberlieferung von ihm, z. B. der Bericht von seiner Auferweckung für wahr zu halten. „Wenn uns Herrmann versichert, daß Jesus sich dem verzagenden Menschen als ein unleugbarer Bestandtheil dieser Welt offenbare, so möge er uns doch erklären, wie er diese Behauptung aufrecht erhalten will ohne das verachtete Fürwahrhalten der Auferweckung Jesu.“ Er meint, wenn ich nicht im Besitze dieser Vorstellung auf Jesus blicke, so sei er mir „ein Angehöriger der Todtenwelt, welche in unsere Welt ebensowenig eingreift, wie wir auf sie einwirken.“ Ich hätte es dann direkt überhaupt nicht mit Jesus zu thun, sondern mit dem was von seiner Kraft in den gleichartigen Bestrebungen seiner Gemeinde fortwirkt.

Dieser Argumente, mit denen ich wiederlegt werden soll, bedient man sich wohl oft, wenn man sich die Person Jesu aus den Augen rücken will. So machen es die „Positiven“ sowohl wie die Liberalen. An Zahn aber ist es besonders deutlich, daß man, sobald man sich dieser Argumentation überläßt, nur noch die Wahl hat zwischen einer christlichen Religion ohne Christus oder einem katholischen Fürwahrhalten von Lehren über Christus. Um der liberalen Position zu entgehen, entschließt er sich, die Zustimmung zu den biblischen Lehren über Christus als die Bedingung dafür zu fordern, damit man an Christus den Erlöser haben

könne. Aber dabei kann er sich doch auch nicht beruhigen, da er eingesehen hat, wie leblos ein Glauben um fremder Rede willen sei. Er sieht sich also nach einer objektiven Thatsache um, die seinem Glauben Selbständigkeit und Kraft gebe und findet nichts anderes als die Erfahrungen, die er an gläubigen Christen macht. Sollte es ihm nicht auch klar werden, daß Christen uns zwar helfen aber nicht erlösen können? Dann aber kann das, was sie sind, nicht der in unserm Bewußtsein wirkende Grund des Glaubens werden, in welchem wir erlöst sind. Es ist nicht möglich, daß ein ernster Mensch es lange bei der Vorstellung aushält, er habe seinen Glauben an Gott auf Grund dessen, was Menschen seines Gleichen von ihrem Glauben sagen oder durch ihren Glauben sind. Ich hoffe auch von Zahn, er werde merken, daß diese Situation unhaltbar ist.

Der Grundfehler liegt in der als Axiom aufgestellten Behauptung, daß Christus mir nichts sein könne, wenn ich nicht vorher annehme, daß er der lebendige Herr ist. Schon Paulus soll I. Kor. 15 dieses Axiom gebrauchen. Es soll seine Meinung sein, daß ein Glaube der nicht damit begonnen hat, die Auferweckung Jesu zum Grunde seiner Zuversicht zu Gott zu machen, ohne Inhalt oder werthlos sei. Wenn der Apostel das lehrte, würde ich urtheilen müssen, daß er darin geirrt hat. Denn ich muß der Wahrheit folgen, und in jenen Gedanken ist keine Wahrheit. Aber ich kann nicht finden daß der Apostel dort von dem Grunde des Glaubens redet. Er redet von einem überaus wichtigen Inhalt des Glaubens. Und er will den Leuten, denen er keineswegs den Glauben abspricht und die er als seine Brüder behandelt, zum Bewußtsein bringen, daß sie sich in Widerspruch mit sich selbst, mit ihrem Glauben setzen, wenn sie sich nicht zu dem Gedanken erheben können, daß der Herr lebt. Sie meinen von Christus empfangen zu haben, daß sie von ihren Sünden frei werden und daß ihnen das Leben nach dem Fleisch zuwider wird. Daran knüpft Paulus an und hält ihnen vor, daß dieser geistige Besitz ihnen nur erhalten bleiben kann, wenn er die Form der Zuversicht gewinnt, daß Christus den Tod überwunden hat. Durch den Hinweis auf die Menschen, denen sich Christus als der lebendige

bezeugt habe, will er ihnen helfen. Aber eine Hülfe kann das nur denen sein, die, wie sie, von Christus ergriffen sind und auf Grund dessen Glauben haben. Paulus sagt ihnen, wenn Christus nicht auferstanden sei, so sei ihr Glaube umsonst. Aber er sagt ihnen nicht, wenn sie Glauben haben wollten, so müßten sie sich einen Grund ihres Glaubens dadurch beschaffen, daß sie dem Bericht von der Auferweckung Jesu zustimmten. Daß das zweierlei ist, wird Zahn auch zugeben. Er sollte es sich also wohl überlegen, ehe er den Apostel, dem der Glaube Gottes Gabe war, dafür eintreten läßt, daß der Glaube aus dem Entschluß entspringen müsse, eine Vorstellung gutzuheißen, die erst für den gläubig gewordenen Menschen Wahrheit sein kann.

Aber hat Zahn nicht Recht damit, daß Christus dem nicht helfen kann, der ihn für einen in der Geschichte vergangenen Menschen hält? Kann einem solchen etwas anderes von Christus zukommen, als die Gedanken, deren Prophet er gewesen ist? Daß man so schließen kann, beweisen die liberalen Theologen, die die Macht der Erlösung in dem christlichen Princip finden und nicht in der Person Jesu. Aber es ist nicht nöthig, so zu schließen. Wenn man es thut, so ist man schon befangen in der theologischen Vorstellung, man müßte, um Jesus seinen Erlöser nennen zu können, alle möglichen Ehren auf ihn häufen können. Das ist aber falsch. Denn Jesus erlöst uns nicht durch das, was wir aus ihm machen, sondern dadurch, daß er auf uns wirkt. Die einfache Thatsache, daß Jesus so lebte und mit solchen Ansprüchen sich der Menschheit gegenüber stellte, bewirkt in mir, daß ich die Welt, in der das sich ereignet hat, anders ansehen lerne.

Der Gegner in der Ev. Luth. K.-Z. erklärt, er habe meine Ausführungen über die Art, wie durch die Person Jesu der Glaube des Christen begründet werde, nicht verstanden, weil er noch nicht zu den Pneumatikern gehöre. Auch von liberaler Seite ist das Nichtverstehen bezeugt worden. Wie es aber auch mit den Ursachen dieser Erscheinung stehen möge, soviel ist sicher, daß die Schwierigkeit nicht in der Sache liegt. Es kommt wohl vor, daß Jemand erklärt, das Ungeheure, das er erlitten, habe, mache es ihm unmöglich, an Gott zu glauben. Ein solcher geistiger Vor-

gang wird doch meinen Herren Gegnern kein psychologisches Räthsel sein. Es ist aber seiner Form nach derselbe Vorgang, wenn ich erkläre, das Ungeheure, daß in dieser Welt ein Mensch wie Jesus gelebt hat, mache mir möglich, eine feste Zuversicht zu Gottes Wirklichkeit und Gnade zu fassen. Vielleicht wollen unsere Gegner auch nicht leugnen, daß sie das alles, was hie und da in anderen Menschen sich zum Licht emporringt, in dem Menschen Jesus ganz anders anschauen, nämlich zur Einheit zusammengeschlossen und und in ungehemmter Entfaltung. Sie sehen doch wohl auch, daß Jesus die Sünde am Menschen aus dem tiefsten Dunkel hervorzieht und sie als die einzige Macht des Verderbens kennt, aber selbst vor ihr keine Angst hat und sich so bewegen kann, als habe sie nichts über ihn vermocht. Sie fühlen auch, daß die Kraft und Ruhe seines Geistes uns in unserer Ohnmacht zittern läßt, und sie empfinden auch, in wie wunderbaren Gegensatz dazu die Thatsache tritt, daß seines Lebens Innerstes die Zuversicht ist, er werde die Ketten der Menschen brechen und ihre Ohnmacht in Kraft verwandeln, wenn sie seiner sich erinnern wollen. Wenn aber auch sie das sehen, wie bringen sie die Behauptung fertig, daß man sich in diesen Zügen des Menschen Jesus nur ein Vorbild vergegenwärtige? Schwerlich sind sie so beschränkt, nicht einsehen zu können, daß wir eins an dem Menschen Jesus auffassen, was schlechterdings nicht unser Vorbild sein kann, nämlich den Muth, uns alle erlösen zu wollen. Und so stumpf sind sie doch nicht, daß nicht schließlich der Eindruck der Person Jesu in ihnen noch etwas ganz anderes wecken sollte wie den Gedanken an das Gesetz oder an das Vorbild, nämlich die Freude und das Erschrecken darüber, daß es so etwas wie diesen Menschen in der Welt giebt. Weil die Freude daran, dem Christen ins Herz gegeben ist, kann er mit Recht davon reden, daß er wunderbar wiedergeboren sei. Denn die Freude an dem Mann, der uns zuerst zu einem Grauen vor uns selbst führte, bringt unser sittliches und religiöses Verhalten über Hindernisse hinweg, die uns sonst unüberwindlich schienen und giebt uns in den Lebensfragen eine Entschiedenheit, die unser Wille nur aus zweifellosen Thatsachen entnehmen kann. Mir ist nichts in der Welt so werth und wichtig, wie die Person Jesu,

an deren Wirklichkeit ich nicht erst zu glauben brauche, sondern die mir immer wieder zum Grunde meines Glaubens werden kann, weil sie als eine zweifellose Thatsache vor mir steht. Wenn ich diesen Schatz bewahre und für mein inneres Leben verwerthe, so weiß ich, was er mir einbringt, einen Gott der es gut mit mir meint, und ein gewisses Ziel. Denn denen, die an der Person Jesu mit Ehrfurcht und Freude als an dem besten Gut ihres Lebens hangen, hilft seine Kraft dazu, daß sie Gott finden lernen[1]). Haben sie aber das durch ihn empfangen so wird er selbst ihnen der lebendige Herr, dessen Liebe an ihnen haftet, und für den Gott Alles wirkt. Dann wissen sie sich durch ihn geborgen und haben ein Lebensziel, das ihre ganze Seele füllen kann, daß sie einmal hinaufgenommen werden zu vollkommener Gemeinschaft mit dem persönlichen Geiste, dessen Berührung schon jetzt angefangen hat, sie furchtlos und wahrhaftig zu machen[2]). So kann ein Mensch dazu kommen, daß er in dem Menschen Jesus seinen Erlöser erkennt, ohne daß er sich der schimpflichen auch von Zahn für unerläßlich gehaltenen Zumuthung beugt, er müßte, um ein Christ zu werden, wenigstens damit anfangen, den Bericht von der Auferweckung Jesu für wahr zu halten.

Das wichtigste Argument, mit welchem unsere Gegner die römische Haltung ihres Glaubens rechtfertigen, habe ich freilich damit noch nicht berührt. Zahn erklärt es für eine sonderbare Schwärmerei, wenn ich ohne die absolute Zuverlässigkeit aller biblischen Ueberlieferung über Jesus vorauszusetzen, die geschichtliche Person Jesu als Grund meines Glaubens ansehen wolle. Denn die historische Kritik, der ich auch diese Ueberlieferung ausliefern müsse, könne mir bald den Grund meines Glaubens erschüttern. Zahn will sich auch nicht auf die Voraussetzung zurückziehen, daß die biblischen Berichte absolut zuverlässig seien. Wahrscheinlich wird doch aber in Baiern so gut wie in Preußen das Kirchenregiment diese Voraussetzung mit der unfehlbaren Gemeindeorthodoxie theilen und nach dem Muster Joh. Gerhard's

---

[1]) Wie dieser Vorgang sich mir darstellt, führe ich hier nicht weiter aus. Vergl. Verkehr des Christen mit Gott. 2. Aufl. S. 70—80.

[2]) Vergl. ebend. S. 240—241.

für das eigentliche Fundament des Glaubens halten. Vor diesen Gewalten ist daher Zahn ebenso ein Häretiker wie wir. Von uns unterscheidet er sich aber auch. Denn er hält es für unmöglich, daß das Christenthum, „ein auf mannigfaltiger Offenbarung der Gnade Gottes ruhender echter Glaube“, den Grund seiner Zuversicht dennoch allein in Jesus von Nazareth anschauen könne, „von welchem uns das Evangelium Kunde giebt, und welcher Gegenstand historischer Forschung und Kritik ist“. Weil diesem „Altgläubigen“ Jesus Christus als Fundament seines Glaubens nicht mehr genügt, so sagt er: „und das Christenthum besteht doch andererseits in einem Glauben und Leben, welches sich nur als eine der Gegenwart angehörige Wirkung der Gnade Gottes und des lebendigen Christus begreift.“ Wir dagegen meinen, daß die gegenwärtigen Erfahrungen des Glaubens niemals einen so sicheren Schluß auf das Wirken des lebendigen Christus zulassen, daß man darin den entscheidenden Grund der Glaubenszuversicht finden könnte, der die vermeintliche Unsicherheit der Ueberlieferung auszugleichen vermöchte. Wir halten es darin mit Melanchthon und der Orthodoxie. Nicht der Christus in nobis sondern der Christus extra nos ist der Grund unseres Glaubens. Es wäre jedoch ungerecht, wenn man verkennen wollte, daß Zahn die Verbindung mit jenen Autoritäten auch in seiner Weise festhält. Der Christus extra nos ist ihm freilich bei seinen apologetischen Bemühungen so unsicher geworden, daß er den Christus in nobis zur Hilfe nehmen muß, wenn er sich Rechenschaft ablegen will von dem Grunde seines Glaubens. Rein subjektive Erfahrungen, die sich im Bewußtsein nur unter der Voraussetzung behaupten können, daß man vorher einen objektiven Grund des Glaubens kennt, behandelt er so, als ob sie ohne diesen Halt noch irgend etwas bedeuteten. Alsdann fordert er aber von einem Menschen, den der Eindruck christlichen Lebens in seiner Umgebung ergriffen hat, er solle nun auch alles fürwahrhalten, was er bei diesem Christen als Vorstellung von Thatsachen vorfindet. Auf diese Weise gelingt es ihm, in die römische Art des Glaubens zurückzulenken. Was evangelisch an der Orthodoxie war, giebt er auf, was sie von ihren römischen Gegnern übernommen hatte, hält er fest.

Es fragt sich nur, ob nicht auch wir das zugeben müssen, was Zahn sich eingesteht, daß Jesus von Nazareth, weil er Gegenstand historischer Forschung und Kritik ist, uns nicht mehr in festen Zügen als der Grund unserer Zuversicht zu Gott vor Augen stehen kann. Wenn wir das zugeben müßten, so dürfte uns die Consequenz nicht aufhalten, die sich unabweisbar daraus ergiebt und die Zahn sich zu verhüllen sucht. Da alles, was in der Geschichte steht, Gegenstand geschichtlicher Forschung ist, so würde sich die Consequenz ergeben, daß das Christenthum überhaupt nicht aus historischen Thatsachen die Festigkeit entnimmt, die es für den Gläubigen hat. Es wäre dann Zeit, es von seinem angeblichen geschichtlichen Grunde abzulösen. Zahn redet zwar auch davon, der Glaube habe ein Interesse daran, seine geschichtlichen Wurzeln bloszulegen. Aber wie will er dem Einwand begegnen, daß Wurzeln, die nach seinem eigenen Eingeständniß nicht halten, nichts werth sind?

Indem wir aber diese Verlegenheiten unseres Gegners hervorheben, scheint auch unsere Lage schwieriger zu werden. Denn wir sind es ja grade, die in übertriebenem Historicismus, wie man sagt, den ganzen Bestand des Christenthums an die Evidenz einer geschichtlichen Thatsache geknüpft denken. Durch irgend welche Einschränkung der historischen Forschung dürfen wir uns nicht helfen wollen. Uns gefallen die Historiker am besten, die in ihrer Forschung dogmatisch nicht gebunden sind. Es ist ein erfreulicher Kulturfortschritt, daß die Historiker, die die Pflege des Patriotismus und nicht die Erforschung der Wahrheit zu ihrem höchsten Zweck machen, anfangen, langweilig zu werden. Schwerlich werden diesem Schicksal die theologischen Historiker noch lange entgehen, die, anstatt sich einfach auf das Objekt zu werfen, sich durch die Besorgniß hemmen und lenken lassen, was für Folgen die Ergebnisse ihrer Forschung haben könnten. Uns sind aber die Bücher, die so entstehen, nicht nur deshalb langweilig, weil sie anstatt von der Sache, vielmehr von den weniger interessanten, wenn auch wohlmeinenden Verfassern Kenntniß geben; sie sind uns vor allem deshalb widerwärtig, weil sie der Forderung unseres Glaubens im Wege sind, daß das vollste Licht der

historischen Forschung auf die Thatsache fallen muß, auf die er sich beruft. Wir können bei unserm Glauben kein gutes Gewissen haben, wenn wir dieser Art von historischer Forschung nicht den Abschied geben. Und wenn wir wirklich so hoch von einer bestimmten geschichtlichen Thatsache denken, daß wir von ihr das Beste für unser inneres Leben zu empfangen meinen, so müssen wir auch rein von ihr empfangen wollen. Dann wird aber jeder Christ beraubt, wenn die historische Forschung an diesem Punkte gehemmt wird.

So liefern wir also, wird uns eingewendet, den Wandelungen der Kritik den Grund unseres Glaubens aus. Er soll doch aber fest sein. Und wie kann eine Vorstellung, die im Fluß der wissenschaftlichen Bewegung sich umzuwandeln oder aufzulösen droht, einen absoluten Werth beanspruchen? Dieser Einwand scheint unwiderleglich zu sein. Er ist es aber nur so lange, als man die Eigenthümlichkeit des besonderen Falls, um den es sich hier handelt, nicht beachtet. Mir ist die entscheidende geschichtliche Thatsache das Charakterbild Jesu, wie es in der biblischen Ueberlieferung, also in den Berichten an Jesus gefesselter Menschen anschaulich ist. Das geht aber nicht nur mir so, sondern jedem, der nach wahrhaftigem Christenthum ringt. Denn das versteht sich von selbst, daß in einem solchen nicht bloß der Name Jesus Christus, an den einige Ehrenprädikate und wunderbare Behauptungen gehängt sind, regieren wird. Er hat vielmehr sicher erlebt, daß die Persönlichkeit Jesu, das wunderbare geistige Leben dieses Mannes über ihn Macht gewonnen hat. Um aber den entscheidenden Eindruck von dem geistigen Leben Jesu, von der Art, wie er die Dinge auffaßt und beurtheilt, und von der Kraft seines Erlöserwillens zu empfangen, dazu ist historische Forschung ganz und gar nicht nöthig. Von diesem wichtigsten Inhalt der Ueberlieferung können auch diejenigen innerlich getroffen werden, die von der Kritik, ohne welche historische Forschung nicht möglich ist, keine Ahnung haben. Es fällt mir freilich nicht ein, die Behauptung zu unterstützen, daß jemand leichter den Weg ins Himmelreich finde, wenn er in dieser Beziehung völlig naiv sei. Denn daß eine besonders geringe Entwick-

lung der intellektuellen Begabung den Menschen vorzüglich geeignet machen soll, den wirklichen Grund des Christenglaubens zu erfassen, ist doch eine seltsame Vorstellung. Sie scheint sich bisweilen an eine gedankenlose Auslegung des Wortes Jesu vom Werden wie die Kinder zu knüpfen. Aber viel schlimmer wäre die Behauptung, daß umgekehrt die Unfähigkeit zu historisch-kritischer Forschung den Menschen hindere, die geschichtliche Wirklichkeit der Person Jesu zu erfassen. Dann hätten die Gelehrten allein den Zugang zum Heiligthum, und die anderen Christen würden von ihnen abhängen, wie die Katholiken vom Papst. Ein Hinderniß kann die kritiklose Stellung zur Ueberlieferung nur dem werden, der neben der nöthigen Entwicklung seiner Verstandeskräfte auch den Beruf empfangen hat, sich um historisch-kritische Forschung zu kümmern. Denn dessen Haltung kann die Bedeutung haben, daß es ihm vor Allem darauf ankommt, die Ueberlieferung und die damit verknüpfte Gewohnheit des kirchlichen Betriebes unangetastet zu sehen. Dann ist er allerdings von Jesus, der das ganze Herz verlangt, geschieden. Wer sich nicht sagen kann, daß er alles verlassen könnte um seinetwillen, hat nichts mit ihm zu schaffen.

Wir empfinden also die in kirchlichen Kreisen gepflegte Opposition gegen historisch-kritische Forschung überhaupt als eine Schmach. Aber die Behauptung weisen wir selbst entschieden ab, daß nur durch diese Forschung dem Menschen die Thatsache des persönlichen Lebens Jesu gezeigt werde. Nur das ist dazu nöthig, daß der Mensch die biblische Ueberlieferung von Jesus kennen lernt, daß ihm durch sein Gewissen die Fähigkeit, persönliches Leben aufzufassen, erhalten ist, und daß ihm der Name Jesu nicht durch eigene oder fremde Schuld widerwärtig geworden ist. Jeder, bei dem diese Bedingungen erfüllt sind, wird die Wahrnehmung machen, daß ihn aus den Evangelien das höchst anschauliche geistige Leben einer Person anspricht, deren Macht über Menschenherzen er an den neutestamentlichen Schriften überhaupt beobachten kann. Dem Menschen, der das nicht bestätigen könnte, wollen wir unsere Theilnahme gewiß nicht entziehen. Aber die Diskussion über die vorliegende Frage können wir nicht mit ihm

fortsetzen. Denn nicht durch wissenschaftliche, sondern durch moralische Differenzen ist dann eine Verständigung ausgeschlossen.

Aber die Gestalt eines Sagenhelden oder das geistige Leben, das uns ein Dichter schildert, kann uns auch erschüttern. Wir können durch das Bild Jesu ergriffen werden und doch an der Wirklichkeit Jesu zweifeln. Es ist dann möglich, den Zweifel mit Argumenten historischer Forschung zu bekämpfen. Ihn völlig auszuschließen, wird dagegen auf diesem Wege nie gelingen. Mancher auf diesem Gebiete arbeitende Historiker wird vielleicht sagen, dieser radikale Zweifel könne sich nur behaupten, wenn man sich in ganz allgemeinen Reflexionen über die Sache ergehe, nicht aber, wenn man selbst an der Sache arbeite. Die Grundzüge des Bildes der geschichtlichen Erscheinung Jesu sind in der That so beschaffen, daß es einem Historiker als sinnlos erscheinen kann, an der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu zu zweifeln. Man hat zwar bei keinem einzelnen der überlieferten Worte Jesu den sichern Beweis, daß er es genau so gesprochen hat. Aber mit verschwindender Ausnahme ist in diesen Worten die Gesinnung und die Kraft des Geistes dieselbe. Man ist daher berechtigt, die Wirklichkeit des Mannes, der in dem Kampf mit dem Messiasideal seines Volkes ein solches inneres Leben offenbarte, als historisch gesichert anzusehen. Wird uns nun etwa durch diese Wahrnehmungen die Person Jesu so sicher, wie sie sein muß, wenn wir um ihretwillen über den Sinn der gesammten Wirklichkeit anders denken und einen Lebensmuth fassen sollen, den wir ohne eine solche Thatsache nicht haben könnten? Lessing hat richtig bemerkt, daß das nicht der Fall ist. Sowie das durch historische Forschung gesicherte einen solchen Dienst leisten soll, werden wir daran erinnert, daß die Wissenschaft, die durch Verknüpfung von Wahrnehmungen die Vorstellung des Wirklichen gewinnt, immer bereit ist, diese Vorstellungen umzugestalten. Ein Theil der Welt, von dem wir annehmen müssen, daß wir vielleicht in Kurzem genöthigt werden, uns eine ganz andere Vorstellung von ihm zu machen, kann uns aber nicht berechtigen, ihn zum Grunde eines Urtheils über das Ganze der Welt zu machen. Thun wir es doch, so kommen wir zu unsichern Vermuthungen, aber nicht

zu einer Ueberzeugung, vor der alles andere in uns zurückweichen muß. Wir hoffen freilich, daß sich nicht bei allen Christen, die sich eine solche Gedankenlosigkeit zu schulden kommen lassen, diese übele Wirkung einstellt. Viele Christen, die in dem Irrthum leben, daß ihr Glaube auf schlecht oder gut begründeten historischen Urtheilen beruhe, können trotzdem die rechte Kraft des Glaubens haben. Sie haben sich dann nicht klar gemacht, wovon in Wahrheit ihr Glaube lebt. Aber für die Kirche im Ganzen ist es ein ungeheurer Schaden, daß sie mit Th. Zahn in gedankenloser Gewohnheit von der historischen Forschung das Unmögliche erwartet, daß diese das, was den Glauben trägt, darreichen und gewährleisten soll. Unsere Kirche verlangt nun auf der Einen Seite um des Gewissens willen die ungehemmte historische Arbeit am Christenthum. Denn ein Christenthum, das sich vor dem Streben nach Wahrheit hüten müßte, darf sie nicht wollen. Auf der andern Seite kann die Kirche auch kein gutes Gewissen haben, wenn sie die historische Forschung auf ihrem Gebiete zuläßt. Denn so lange sie bestimmter Resultate dieser Forschung zu bedürfen meint, damit ihr Glaube seinen Grund gewinne, muß sie die Empfindung haben, daß die Wissenschaft, die keine absoluten Lösungen ihrer Probleme zuläßt, mit dem Heiligsten in Streit sei. Viele suchen sich einzureden, daß nur gewisse Resultate der Kritik dem Glauben widerstritten, und beruhigen sich dabei, daß es doch noch sehr gelehrte Männer, wie Th. Zahn, Zöckler und Nösgen gebe, unter deren Leitung die Forschung zu besseren Resultaten komme. Schließlich wird aber doch jeder einigermaßen Gebildete einsehen, daß auch diese Männer die allgemeine Methode der wissenschaftlichen Arbeit principiell behaupten wollen, und daß diese Methode dem, was man als Fundament des Glaubens ansehen möchte, diesen Werth nehmen muß. Nicht erst irgendwelches Resultat der Forschung, sondern die Methode der Wissenschaft selbst wird dem Glauben verderblich, der ihr sein Heiligstes ausliefert. Das ist die Lage, in die die evangelische Kirche gerathen ist, nachdem die orthodoxe Inspirationslehre sich aufgelöst hat und die wissenschaftliche Arbeit zu den biblischen Urkunden zugelassen ist. Unter der Voraussetzung, daß das, was bisher

der Christenheit als Grund des Glaubens gegolten hat, die geschichtliche Erscheinung Jesu, nunmehr durch historische Arbeit gesichert werden müsse, ist die Hauptmasse in schwerer Gewissensbedrängniß und in einer feindseligen Stimmung gegen die Wissenschaft. Denn sie merken, daß die Wissenschaft das schlechterdings nicht leistet, was sie von ihr erwarten, und müssen sich daher sagen, daß sie ihr Heiligstes verrathen, indem sie es der Wissenschaft ausliefern. Die Leiter der Kirche stehen in der Regel auf diesem theologischen Standpunkt. Sie müßten also, wenn sie die Welt nicht fürchteten, eine historische Wissenschaft verlangen, der die absoluten Resultate, die sie selbst nicht liefern kann, von der Kirche vorgeschrieben werden. Innerhalb der modernen Kultur bringen sie aber den Muth dazu nicht auf. Und so bleiben sie in einer sittlichen Unklarheit stecken, die alles kirchliche Handeln lähmen muß. Sittlich klarer ist ohne Zweifel die Haltung der liberalen Theologen. Sie sehen richtig ein, daß die relativen Wahrheiten der historischen Wissenschaft eine ernsthafte religiöse Ueberzeugung nicht begründen können. Sie verwenden daher noch die Person Jesu als wissenschaftliches Erklärungsmittel für den gegenwärtigen Bestand des Christenthums; aber als Grund ihrer Zuversicht zu Gott oder als Erlöser brauchen sie ihn nicht mehr. Unter der Voraussetzung aber, die sie mit den Positiven theilen, daß nämlich die geschichtliche Wirklichkeit Jesu durch geschichtliche Forschung festgestellt werden müsse, thun sie das sittlich Rechte, also den Willen Gottes.

Die Stellung des religiösen Glaubens zur Geschichte und zur historischen Forschung bildet die Frage, an der sich diese beiden großen Gruppen in unserer Kirche am deutlichsten scheiden. Beide gehen von der Voraussetzung aus, daß das, was bisher den Christenglauben getragen hat, nur durch historische Forschung gesichert werden könne. Die Liberalen aber sehen ein, daß diese Sicherung immer nur eine relative sein könne und suchen daher den Glauben auf eine andere Grundlage zu stellen. Die Positiven dagegen wollen daran festhalten, daß Jesus sie erlöst, aber die Wirklichkeit Jesu in der Geschichte wollen sie trotzdem durch die historische Forschung ausgemacht sehen, auf deren rücksichtsloses Vor-

gehen sie schelten, weil sie ihnen ein Stück nach dem andern von ihrem Fundament hinwegnehme. Zwischen diesen beiden Gruppen vermitteln zu wollen, wäre überflüssig. Eine Vermittlung hat auf diesem Gebiete bereits stattgefunden. Den reinen Gegensatz zu den Liberalen bildet die katholische Theologie. In die Mitte zwischen diesen beiden stellen sich unsere Positiven. Sie sind in ihrer theologischen Haltung ein durch Zugeständnisse an die moderne Kultur geschwächter Katholicismus.

Wir wollen es weder mit den Katholiken noch mit den Liberalen halten. Aber noch weniger können wir uns dazu verstehen, mit den Positiven den Ansprüchen der modernen Kultur die Interessen des Glaubens aufzuopfern. Wir meinen über das ganze Gebiet dieser Gegensätze und Vermittelungen hinaus zu sein, weil wir die Voraussetzung abwerfen, daß das, woran sich ein Mensch zu christlichem Glauben aufrichtet, eine Sicherung durch historische Forschung verlange und vertrage. Uns steht diese Thatsache ohne dies unerschütterlich fest. Aber sie ist für uns nichts anderes als die Kraft des persönlichen Lebens, das einen in der Unruhe des Gewissens stehenden Menschen aus den Evangelien anspricht. Das, was das biblische Bild Jesu uns anthut, stellt uns vor die Thatsache, die keine geschichtliche Forschung uns geben oder nehmen kann. Es kann auch kein Mensch durch irgend welche Mittel theologischer Theorie dahin gebracht werden, daß er diese Thatsache anerkennt. Es giebt nur einen Weg: ihn selbst anschauen, wie sein inneres Leben in der biblischen Ueberlieferung ausgeprägt ist. Darin zeigt sich uns, daß er allein der Erlöser ist. Darin zeigt sich aber auch, daß wir als Gemeinde mit einander verbunden sind, d. h. nicht durch wissenschaftlich faßbare Erkenntnisse, sondern durch das gleiche persönliche Erlebniß. Es ist freie persönliche Ueberzeugung, wenn uns Christen es über allen Zweifel erhaben ist, daß das Bild des inneren Lebens Jesu nicht ein Gedicht, sondern seine Spur in der Geschichte ist. Und in dieser persönlichen Ueberzeugung wissen wir uns ganz und gar durch ihn selbst bestimmt. Denn das neutestamentliche Bild Jesu für ein Gedicht von Menschen zu halten, ist uns schließlich nur deshalb unmöglich, weil der darin erscheinende einheitliche Geist

bei aller Anschaulichkeit uns so fremd und übermächtig ist, daß wir die Erzeugung eines solchen Bildes aus menschlichen Mitteln nicht nachempfinden, seinen Ursprung vielmehr nur daraus ableiten können, daß dieser Geist auf Menschen gewirkt und sie zu Zeugen seiner unvergleichlichen Wirklichkeit gemacht hat. Indem das in dem Bilde Jesu uns bezeugte persönliche Leben uns demüthigt und erhebt, durchbricht es unsere sittlichen Schranken und macht uns dadurch unmöglich, uns über es zu erheben. Das würden wir aber thun, wenn wir es nicht als einen Bestandtheil der sich uns offenbarenden Wirklichkeit ansehen wollten, sondern als Produkt von Menschen, die ebenso sittlich bedürftig waren, wie wir. Nur durch die Kraft des in den Evangelien faßbaren inneren Lebens werden wir vor die Person Jesu als vor eine unleugbare Thatsache gestellt. Es ist wahrlich keine neue Entdeckung, daß Christen auf diese Weise in eine Stellung zu Christus gebracht werden, aus der sie kein historischer Zweifel verdrängen kann, und die sie nicht ihrer eigenen Bereitwilligkeit, zu glauben, sondern ihm allein verdanken.

Aber von dem Ausdruck dieser Erfahrung müssen wir eine Uebertreibung fernhalten, die sich sehr leicht einstellt. Wenn sich einem Menschen die Person Jesu in ihrer Kraft offenbart hat, so liegt der Irrthum nahe, daß das, was in Wahrheit allein von dieser Person gilt, auch von der Ueberlieferung gelte, ohne die wir sie nicht finden können. Dann entsteht die oft gehörte Rede, daß einem wahrhaft heilsbegierigen Menschen alles, was die h. Schrift berichtet, auch eine Thatsache sein müsse. Wenn nun die Zuversicht, die in Wahrheit allein auf die Person Jesu sich erstreckt, in völlig naiver Weise auch auf alle einzelnen Züge der Ueberlieferung von ihm ausgedehnt wird, so schadet das gewiß nichts. Aber in unserer Zeit wird es nothwendig als eine unerträgliche Last empfunden, wenn dieses Verfahren von Jedem *verlangt* wird, der zu Christus gehören will. Denn wir sind auf die Mängel dieser Ueberlieferung aufmerksam gemacht. Wenn sie noch von irgend einem nicht ganz naiv Gebliebenen geleugnet werden, so ist das eine Gewaltsamkeit, bei der niemandem wohl ist. Wo diese Mängel aber empfunden werden, kommt man auch

nicht mehr um die Möglichkeit herum, daß in die Berichte von Jesu Erdenleben sich manche Entstellung eingeschlichen haben kann. Damit ist das Recht der Kritik eingeräumt. Es wird uns dann klar, daß wir kein Recht haben, die Einzelheiten dieser Ueberlieferung deshalb als Thatsachen zu nehmen, weil sie im Ganzen dazu gedient hat, uns zu dem Erlöser zu führen, der uns felsenfeste Thatsache geworden ist. Die sogenannte kirchliche Theologie fährt zwar fort, diese Forderung zu erheben. Aber da sie selbst das Recht der Kritik und die Unmöglichkeit der alten Inspirationslehre nicht zu bestreiten wagt, so ist das eine ganz unhaltbare Position. Der gegenwärtige Streit um das Apostolikum hat es evident gemacht, daß das Bewußtsein über diese Lage sich zu klären beginnt. Für alle die daran theilnehmen und treu zu unserer Kirche stehen, ist es dann aber eine sehr ernste Pflicht, um so schärfer das herauszuheben, was uns als der wirkliche Grund unseres Glaubens gegenwärtig ist und in seiner Festigkeit durch die kritischen Zweifel an den einzelnen Punkten der Ueberlieferung nicht erschüttert wird. Wir können es oft bemerken, daß Christen, die sich kritischen Bedenken bei einzelnen biblischen Berichten nicht entziehen können, trotzdem getrost dabei bleiben, daß die Hauptsache sicher sei. Das ist auch ganz richtig. Es ist nur zu verlangen, daß dieser innere Vorgang, der sich bei unseren theologischen Gegnern recht oft abspielen wird, geklärt werde. Bei manchem streitbaren Kirchenmanne mag es wohl so stehen, daß er sich mit der Größe des Restes tröstet, den ihm die Messer der historischen Kritik noch nicht zerschnitten haben. Er kann sich sogar, wenn er selbst die Sache nicht prüfen kann, daran aufrichten, daß „hochangesehene Lehrer noch immer“ dieß oder jenes Stück der Tradition für sicher erklären. Der Glaube eines Christen dagegen kann dabei nicht bestehen. Für ihn giebt es keinen Trost, wenn er sich nicht sagen kann, daß seine Zuversicht zu Gott durch eine Thatsache gewirkt wird, die er selbst sieht, die ihm Niemand antasten kann, und durch die sich ihm Gott offenbart. Wo es überhaupt Christen giebt, werden sie dadurch gedemüthigt und getröstet, daß ihnen Jesus Christus klar wird, der durch die Macht seiner Person sie vor Gottes Angesicht stellt und

sie zwingt in ihm die promissio Dei an sie selbst zu sehen. Deshalb allein, weil christlicher Glaube so entsteht, braucht der Laie nicht zu fürchten, daß ein Lehrgesetz der Kirche oder die historische Forschung der Theologen Macht über seinen Glauben habe. Moderne Humanisten mögen mit römischen Priestern in dem Anspruch wetteifern, daß von ihrem Thun der Christenglaube des Volkes abhange. Es wird doch dabei bleiben, daß der Glaube, der durch Christi Macht über das Gewissen geschaffen ist, sich nicht durch Menschen binden läßt.

Aber unser Glaube hat die historische Forschung nicht nur nicht zu fürchten, er muß sich vielmehr ihrer Gaben freuen. Denn ihre Aufgabe ist, möglichst scharf herauszuarbeiten, was uns die Ueberlieferung wirklich zu sagen hat. Wer aber in dieser Ueberlieferung die Person Jesu gefunden hat, steht jenem Werke der Geschichtsforschung mit der Zuversicht des Glaubens gegenüber, daß alles, was dadurch an den Tag kommen mag, dazu dienen muß, Christum zu verherrlichen. Freilich können uns dabei schwere Opfer zugemuthet werden. Aber was wir aufgeben müssen, wird doch immer nur die gewohnte Art sein, wie wir bisher das den Tod überwindende Leben in Jesus erfaßten. Und wenn unser historisches Urtheil einer Beweisführung folgen muß, die uns zu einem solchen Opfer nöthigt, so wird sich bald zeigen, daß das zu den Schmerzen gehört, durch die der Glaube immer hindurchgeht, wenn er reicher werden soll. Das Material, aus welchem der Glaube das Bild der Person Jesu gewinnt, unterliegt der historischen Forschung, und viele Einzelheiten können dabei eine andere Bedeutung gewinnen als bisher. Der Glaube wird dadurch zu immer neuer Arbeit genöthigt und soll auf diese Weise einen Schutz finden gegen eine Todesgefahr. Denn es geht mit ihm zu Ende, wenn er den Wahn in sich aufnimmt, daß man seine Güter wie sinnliche Dinge als ein homo otiosus besitzen kann. Aber die Zuversicht kann ihm dabei nicht schwinden, daß der Christus, den er immer nur als seinen Erlöser findet, immer derselbe bleibt. Diese Stellung des Glaubens zur historischen Forschung ist für die Theologie unserer Gegner nicht möglich. Aber es fragt sich, ob nicht auch wir etwas vorwegnehmen, was für

die wissenschaftliche Forschung in Frage steht. Wir erwidern darauf, daß wir uns nur darüber freuen, wenn unser Verfahren im Allgemeinen mit demjenigen zusammentrifft, was die christliche Gemeinde von jeher gethan hat. Aber darüber wollen wir den ungeheuern Unterschied nicht in Vergessenheit kommen lassen, der unser Verfahren von dem unserer evangelischen Gegner und der katholischen Kirche trennt. Darauf lege ich kein großes Gewicht, daß die einzige Möglichkeit, die unser Glaube von vornherein abweist, von der historischen Wissenschaft selbst nicht ernst genommen wird. Aber für sehr wichtig dürfen wir halten, daß wir um unseres Glaubens willen den uneingeschränkten Betrieb der historischen Forschung fordern müssen. Will sie jener Möglichkeit nachjagen, so dürfen wir ihr nicht in den Weg treten. Denn wir würden dadurch nur verhindern, daß ihr Mißerfolg das Recht unseres Glaubens ins Licht stellt. Wenn aber die Arbeit der Kritik Einzelheiten der neutestamentlichen Berichte unsicher macht, oder ihnen eine andere Deutung abgewinnt, so schlägt auch das zu unserem Gewinn aus. Denn um so deutlicher wird die Macht des in dieser Ueberlieferung waltenden persönlichen Lebens Jesu, wenn wir sehen, wie seine erhabene Einheit sich aus den kritisch umgewandelten Stücken der Berichte wiederherstellt. Das Bild Jesu, das wir erfaßt haben, ist nicht ein Mosaikbild, das entstellt würde, wenn man einzelne Steine entfernt oder durch chemische Mittel in ihrer Farbe ändert. Es ist überhaupt nicht mechanisch zusammengesetzt, sondern bei der Berührung mit der gesammten Ueberlieferung in persönlich lebendigen Menschen entstanden. Das innere Leben Jesu sehen wir im Wesentlichen ebenso, wie es ein Christ der alten Zeit, wie Augustin es gesehen hat. Die Arbeit der historischen Kritik hat uns nichts genommen und wird uns nichts nehmen. Wir müssen im Gegentheil glauben, daß der redliche Fleiß der Forscher nur störende Spuren der Menschenhände beseitigt, durch welche die Ueberlieferung gegangen ist. Uns zwingt also unser Christenthum, die volle Freiheit der geschichtlichen Forschung zu fordern. Das Christenthum unserer Gegner dagegen leidet Zwang durch die Konzessionen, die sie der Wissenschaft machen. Einig sind wir mit unseren Gegnern in einem Hauptpunkt. Beiderseits wird

etwas in der neutestamentlichen Ueberlieferung Enthaltenes für absolut sicher angesehen. Aber für uns ist dies die Person Jesu Christi selbst, für unsere Gegner sind es verschiedene Dinge, die von Jesus berichtet und über ihn gelehrt werden. Wir halten uns an die eine einheitliche Thatsache des persönlichen Lebens Jesu. Diese aber hat die Kraft, *sich unserm Gewissen als eine wirkliche Thatsache* zu bezeugen. Unsere Gegner dagegen wissen es nicht zu würdigen, daß der so entstehende Glaube allein durch eine Thatsache geschaffen wird, die uns göttliche Hülfe bringt, und unserm Bewußtsein auch dann sich immer wieder aufdrängt, wenn unser Glaube kraftlos geworden ist. Sie rechnen zum Grunde und zum nothwendigen Inhalt des Glaubens solche Bestandtheile der Ueberlieferung, *deren Inhalt eben nicht die Kraft hat, sich dem Gewissen als wirkliche Thatsache zu bezeugen.* Können das etwa die Berichte von der Auferstehung Jesu bewirken? Sie können es offenbar nicht. Wenn ihr Inhalt nun trotzdem zum Grunde des Glaubens gerechnet wird, so tritt das ein, was wir an unsern Gegnern bekämpfen. Bisweilen fordern sie die Unterwerfung des römischen Glaubens, bisweilen geben sie vor, das, was ihnen Grund des Glaubens sein soll, historisch beweisen zu können, bisweilen suchen sie wieder das Anrecht der historischen Forschung an diesen Dingen möglichst einzuschränken. Es ist interessant zu sehen, wie auch *Feyerabend*, der diese Kernfrage der modernen Theologie viel mehr durchdrungen hat, wie die andern vorgeführten Gegner, dennoch den Versuch macht alle biblischen Berichte über Jesus als etwas Unantastbares der historischen Forschung zu entziehen. Er will deren Arbeit zwar nicht principiell abweisen. Aber er sucht sie zunächst herabzusetzen, indem er bemerkt, daß ihre Resultate nur Wahrscheinlichkeit erreichten. Indessen diese Wahrscheinlichkeit kann, wenn unabweisbare Wahrnehmungen als Beweismittel auftreten, so wachsen, daß wir eine entgegengesetzte Ueberzeugung nur mit innerer Unwahrhaftigkeit behaupten können. Wir werden daher nicht leugnen können, daß es uns auf diese Weise unmöglich werden kann, einzelne Theile der Evangelien für die Charakteristik Jesu zu ver=

werthen. Dagegen werden wir allerdings überzeugt sein, daß uns dadurch die Thatsache nicht genommen werden wird, in der auch Feyerabend den alleinigen Grund des Glaubens sieht. Sodann gebraucht er das bekannte Erlanger Mittel, nämlich die Behauptung, daß jede Vorstellung von Thatsachen, die in der Ueberzeugung des Glaubens ihre Stelle gefunden habe, damit jeder weiteren Frage nach ihrem Recht entrückt sei. Aber dieses Mittel ist doch nur brauchbar für Christen, denen ihr Glaube in seiner jetzigen Gestalt ein völlig abgeschlossener und geborgener Besitz ist. Dagegen taugt es nicht für Christen, die um ihren Glauben beständig ringen. Denn solchen kann es nicht entgehen, daß es ein großer Unterschied ist, ob ich mir die Thatsache vorstelle, deren Kraft die Zuversicht zu Gott in mir entstehen läßt, die also meinen Glauben erzeugt, oder ob ich mich in Vorstellungen von Wirklichem bewege, die mit jener einen Thatsache in der Ueberlieferung verbunden sind. Sehr werthvoll sind auch diese Vorstellungen dem um seinen Glauben kämpfenden Christen. Es kann daher für seine Pietät herzlich bitter sein, wenn sie ihm angetastet werden, und wenn gar der Zweifel an ihrem Recht in ihm selbst die Ueberhand gewinnt. Aber sein Glaube wird daran nicht scheitern. Feyerabend hat ganz Recht, hart zu tadeln, wenn er bei Christen keine Schonung der verletzten Pietät zu finden meint. Aber er sollte nicht verkennen, daß die Todesstunde des evangelischen Christenthums gekommen ist, wenn wir nicht mehr zwischen Pietät und religiösem Glauben unterscheiden können. Die Gefahr aber, daß dieser Unterschied verdunkelt wird, ist gegenwärtig die größte für unsere Kirche. Denn von ihren officiellen Leitern wird in der Regel alle Kraft darangesetzt, um die Pflege der Religion hinter die Pflege der Pietät zurückzudrängen. Das heißt aber nichts anderes, als das Untergeordnete, also die Welt da mächtig werden lassen, wo Gott allein herrschen will.

Feyerabend erklärt dann weiter, nachdem er erfahren habe, daß der in der biblischen Ueberlieferung bezeugte Christus sein Erlöser geworden sei, würden ihm alle Bestandtheile dieser Ueberlieferung zu Gegenständen des Glaubens, sobald ihm klar werde, daß sie dem Glauben und seinem wahrhaftigen Grunde nicht wider=

stritten. Ich bezweifele nicht, daß es ihm so geht, und will Niemanden darin stören. Aber den Anspruch, daß dies Verhalten für das in unserer Kirche allein Correcte gelten solle, lehne ich ab. Mir legt mein Gewissen in jener Beziehung eine größere Zurückhaltung auf. Es geht mir z. B. bei dem Bericht von der Jungfrauengeburt ganz ebenso wie Feyerabend. Grund des Glaubens sind mir die darin enthaltenen Vorstellungen gewiß nicht. Ich kann aber auch nicht sagen, daß sie meinem Glauben widerstritten. Ich habe im Gegentheil meine Freude daran zu sehen, wie die Ausführung dieser Vorstellung in unseren Kindheitsevangelien die unverkennbaren Spuren der Macht Jesu trägt. Ich kann auch das Walten der Gnade Gottes dankbar darin finden, daß diese Erzählungen mit der Ueberlieferung von Jesus verbunden sind. Denn sie sind nicht nur eine Speise für die Unmündigen, sondern auch ein Gegenstand der Verehrung für den reiferen Christen. Sie bleiben ihm das auch dann, wenn er aus Gründen, die mit dem eigentlichen Leben des Glaubens so wenig zu schaffen haben wie mit dem Unglauben, ihren Inhalt nicht mehr als wirkliche Ereignisse ansehen kann. Meine Stellung zu diesen Berichten ist also zunächst genau dieselbe wie die von Feyerabend. Aber während er daraufhin sagt, es bestehe für ihn nun kein Hinderniß mehr, in dem Inhalt dieser Erzählungen einen Gegenstand seines Glaubens sehen, so muß ich erklären, ich habe aus solchen Gründen noch kein Recht zu dem Bekenntniß, daß ich daran glaube. Das Recht dazu hätte ich erst dann, wenn ich mir sagen müßte, daß ich mir Jesus als den Erlöser, der er mir geworden ist, nicht vorstellen könnte ohne die Hülfe dieser Erzählungen. Während des jetzigen Streites habe ich wohl einige Gründe vernommen, die gerade dieß einem Christen erhärten sollten. Aber das waren Scherben, die sich leicht zerstoßen ließen. So, wie mir, geht es aber Unzähligen in der Kirche, und nicht zum Mindesten unter den Theologen. Ich wollte mir wohl gern gefallen lassen, für einen Christen zweiter Klasse erklärt zu werden, der für das geistliche Amt ebenso ungeeignet sei, wie zur Vorbildung künftiger Pfarrer. Aber jetzt darf ich es mir nicht gefallen lassen.

Denn ich sehe, daß damit viele bedrängt werden und in Versuchung kommen.

Daß unsere Gegner ihre Stellung theologisch nicht behaupten können, wird ihnen selbst nicht verborgen sein. Ihre Gründe können nur den Zweck haben, irgend etwas auf unsere Einwürfe zu erwidern. Aber ihnen selbst wird ihre Stellung nicht durch die Gründe angewiesen, die sie in der theologischen Erörterung sehen lassen. Das für sie selbst Entscheidende bleibt im Hintergrunde. Soviel ich sehen kann, ist das erstens die verderbliche Neigung, für den Pfarrer einen Vorrang vor den anderen Gliedern der Gemeinde zu behaupten, der zwar christlichen Personen zukommen kann, aber sich nicht an ein Amt binden läßt. Als zweites Motiv läßt sich eine Furcht erkennen, die mit dem edlen Namen Pietät geschmückt wird, die Furcht vor der Gemeindeorthodoxie.

Es hat sein gutes Recht, wenn man an die Erkenntniß der Pfarrer höhere Anforderungen macht, als an die der Laien. Wenn man das aber so versteht, daß die Laien sich zu Einzelheiten der biblischen Ueberlieferung kritisch stellen dürfen, die Pfarrer aber nicht, so ist es zunächst nicht leicht, an die Aufrichtigkeit einer solchen Forderung zu glauben, wenn sie von solchen erhoben wird, die das theologische Studium kennen, zu welchem die Pfarrer verpflichtet sind. Denn die historische Wissenschaft hebt bei Jedem, der sich auf sie einläßt, die naive Stellung zur Ueberlieferung auf. Daß sie das sicher bewirkt, ist in Deutschland jedem Vertreter des Kirchenregiments bekannt. Aber auf Geheiß des Kirchenregiments sollen sich die jungen Theologen mit dieser Wissenschaft sehr ernstlich einlassen. Es tritt dann bei ihnen das Unabwendbare ein. Auch von Historikern wie Zahn oder Cremer wird ihnen klar gemacht, daß das Bibelwort über kritische Bedenken nicht erhaben und nicht so sicher ist, daß es allein die Wahrheit seines Inhalts einem Christen verbürgen könnte. Den Laien gegenüber wird das gern verschleiert, die jungen Theologen dagegen läßt man es sehen. Diese kommen also nothwendig in die geistige Verfassung, die ihnen verboten sein soll, wenn sie in das kirchliche Amt treten.

Dieses Verfahren gegen die jungen Theologen würde so un-

menschlich sein, wie Schrempf es darzustellen pflegt, wenn nicht die Leiter der Kirche dabei einer Voraussetzung folgten, die ihnen zur Entschuldigung gerechnet werden kann. Sie setzen sich allerdings einem sehr harten sittlichen Urtheil aus. Denn sie selbst hüten sich wohl, die historische Wissenschaft als etwas der Kirche Feindliches abzuweisen. Das wagen sie nicht, weil die neuere Kultur in ihnen selbst zu mächtig ist und ihnen die Empfindung aufzwingt, daß sie sich damit blamieren würden. Aber den Muth finden sie, die jungen Theologen für schuldig zu erklären, wenn sich bei diesen das einstellt, was aus der Berührung mit dieser Wissenschaft unabweisbar folgt. Viele suchen das Verwerfliche dieses Verhaltens dadurch zu verhüllen, daß sie auf den leichtsinnigen Radikalismus schelten, der in einzelnen Resultaten der historischen Kritik hervortrete. Damit ist aber wenig ausgerichtet, denn die jungen Theologen werden nicht durch die Resultate einzelner Forscher in ihre Noth gebracht, sondern durch die Wissenschaft selbst, auch wenn sie von dem konservativsten Historiker gehandhabt wird. Denn das merkt auch der Beschränkteste, daß er den Inhalt von Berichten, sobald dessen Thatsächlichkeit ihm ein wissenschaftliches Problem geworden ist, nicht mehr zu den Gütern des Glaubens rechnen kann, für die er als Zeuge auftreten will. Aber allerdings darf man eine Entschuldigung in der Meinung finden, ein Christ könne allmählich wenigstens alles das, was im Apostolikum steht, von Herzen glauben lernen, auch wenn es ihm durch historische Wissenschaft problematisch gemacht ist. Daß das wirklich der Weg des Glaubens sei, ist freilich bisher nicht erwiesen. Aber wenn wir auch davon absehen, so wollen doch die Vertreter jener Behauptung selbst nicht leugnen, daß man ein gläubiger Christ sein könne, ohne jenes Ziel schon erreicht zu haben, und daß das Ziel nicht durch einen einfachen sittlichen oder unsittlichen Entschluß erreicht werde, sondern nur durch ein tieferes Zusammenleben mit dem Gott, den uns Christus finden läßt. Meint man aber das zu wissen, so ladet man eine schwere Schuld auf sich, wenn man nun doch die jungen Theologen unter die Forderung stellt, sie sollten sich mit dem Bekenntniß, so weit gekommen zu sein, die Berechtigung zu dem Amt erwerben, das sie

ernähren soll. Daß man das Bekenntniß christlichen Glaubens überhaupt von ihnen verlangt, ist freilich unumgänglich. Aber man giebt ja eben den Laien gegenüber bereitwillig zu, daß die Zustimmung zu allen Sätzen des Apostolikum nicht zum Christenstand überhaupt gehöre, sondern nur zu einem besonderen Maaß seiner Reife. Wenn nun aber doch die Zulassung zum Amt der Kirche daran geknüpft wird, daß Jemand sich dieses Maaß zuschreiben könne, so bedeutet das einen gewaltsamen Eingriff in das Glaubensleben von Christen. Es wird dadurch in den Dienern der Kirche die sittliche Haltung gefährdet, die am Innigsten mit dem Glauben verknüpft ist, die Wahrhaftigkeit, die im Grunde nichts Anderes ist, als Liebe zu Gott.

Wir müssen es dahingestellt sein lassen, inwieweit es möglich sei, den Inhalt von Berichten, der nicht durch seine eigene Kraft die persönliche Ueberzeugung von seiner Thatsächlichkeit begründen kann, in das Leben des Glaubens aufzunehmen. Das gehört der individuellen geistigen Entwicklung an, für deren freie Bewegung wir keine wissenschaftliche Formel kennen. Unsere Gegner meinen freilich ebenso wie die katholische Kirche, daß man dieß Individuellste einem mechanischen Zwange unterwerfen dürfe. Trotzdem dürfen wir hoffen, daß wir uns mit ihnen unter einem anderen Gesichtspunkte in der Hauptsache zusammenfinden werden. Ich habe es dankbar hervorheben dürfen, daß auch sie jetzt anfangen, Worte für die Thatsache zu finden, daß jedem Christen Jesus selbst, die Wirklichkeit seines persönlichen Lebens, das Theuerste ist, das Gott ihm in dieser Welt gegeben hat, und zugleich das Gewisseste, was ihm die Ueberlieferung geben kann. Erfreuen wir uns aber einmüthig dieser Gabe Christi und stellen wir uns entschieden in den Dienst des Gottes, der durch ihn zu uns redet, so wird keiner von uns es dulden wollen, daß die Gefahr sittlicher Verkümmerung über die Pfarrer gebracht wird. Diese Gefahr aber droht ihnen, wenn sie nicht nur überzeugte Christen und technisch geschulte Beamte sein sollen, sondern wenn sie sich selbst für Christen von besonderer Reife und Kraft ausgeben sollen. Unsere Gegner meinen ohne Zweifel, daß die Pfarrer das thun, wenn sie das Apostolikum für

ihr persönliches Bekenntniß erklären; denn sie geben ja zu, daß auch solche, die zu dieser Leistung nicht im Stande sind, Christen sein können. Daß sie nun wünschen, der Pfarrer möchte das leisten können, ist bei ihrer Ansicht von dem Werth eines solchen Bekenntnisses ganz in der Ordnung. Aber wenn sie aus diesem Wunsch eine juristisch bindende Forderung machen, so widersprechen sie ihrer eigenen christlichen Ueberzeugung[1]). Denn sie sind ja davon überzeugt, daß auch da, wo ihr Wunsch nicht erfüllt wird, wahrhaftiger Glaube sein kann, daß dieser Glaube immer im Werden ist und daß er einen Eingriff menschlicher Gewalt in sein Werden nicht verträgt. Deshalb ist es auch für sie eine klare Christenpflicht, jene Forderung nicht nur fallen zu lassen, sondern

[1]) Die Art, wie die Forderung erhoben wird, verräth oft die innere Unsicherheit. In der Deutschen Ev. K.-Z. 1894, S. 74 heißt es z. B.: „Ein starres Lehrgesetz ist das Apostolikum in der Liturgie gewiß nicht. Auch nicht als Bekenntniß des Ordinanden. Aber wir können in unsern Tagen, wo das Apostolikum offen so stark angefochten wird, dem jungen Pfarrer das persönliche Bekenntniß dazu nicht erlassen. Die gläubige Gemeinde würde darin ein Preisgeben der Wahrheit sehen. Der Gemeinde der Gläubigen aber sind wir Schonung, Rücksicht, Klarheit und Wahrheit schuldig". Also ein „starres Lehrgesetz" soll das Apostolikum nicht sein. Kann man es denn aber stärker als Lehrgesetz geltend machen, als durch die Forderung, die Ordinanden sollten es als ihr persönliches Bekenntniß aussprechen? Man will trotzdem diese Forderung erheben, weil man der Gemeinde Wahrheit und Klarheit schuldig sei. Aber die, die so reden, sind offenbar darauf aus, der Pflicht, die sie im Munde führen, sich zu entschlagen. Denn durch den Brauch, den sie fordern, führen sie die Gemeinde zu einer falschen Vorstellung vom Glauben, also zur Unwahrheit. Empfänden sie wirklich die sittliche Pflicht, von der sie reden, so würden sie der Gemeinde nicht vorenthalten, daß keiner von ihnen im Stande ist, die Vorstellung vom Glauben theologisch zu rechtfertigen, der sie dennoch die Gemeinde überlassen wollen. Um diese Pflicht kümmern sie sich nicht. Aber sie nehmen die zarteste Rücksicht auf die Gemeinde, d. h. auf die in einem Theil der Gemeinde herrschende Gewohnheit, die es ihnen selbst möglich macht, eine Position zu behaupten, die sie theologisch nicht mehr rechtfertigen können. Dieser Rücksicht bringen sie ein schweres Opfer, nämlich das Gewissen junger Theologen, die in Jesus Christus ihren Herrn gefunden haben, aber es als etwas ihnen sittlich Unmögliches empfinden müssen, die Worte für ihr persönliches Bekenntniß auszugeben, mit welchen im Apostolikum die Person Jesu bezeichnet wird.

auch ihren Schein zu vermeiden. Sie dürften nur dann von dem Pfarrer verlangen, daß er das Apostolikum als den Ausdruck seiner eigenen Ueberzeugung spreche, wenn sie meinten, daß man ohne dieß kein Christ sein könne. Da sie aber von dieser Meinung weit entfernt sind, so dürfen sie von dem Pfarrer nichts weiter verlangen, als daß er sich mit dem Apostolikum zu Christus als zu seinem Herrn bekennt und die Nebensätze einfach als die durch die Ueberlieferung dargebotenen Bezeichnungen der Person nimmt, deren offenbares Leben in dem Herzen des Christen herrschen soll.

In der Theologie kann sich der falsche Glaubensbegriff nicht mehr halten, aber in der Gemeinde hat er eine große Macht. In Folge einer jahrhundertelangen falschen Belehrung hat sich hier bei vielen ernsten Christen die Meinung festgesetzt, der Christ müsse sich die Thatsachen, die er für seine Zuversicht zu Gott nöthig hat, dadurch gewinnen, daß er den durch die h. Schrift dargebotenen Vorstellungen zustimmt. Bei der Entstehung ihres eigenen Glaubens ist es freilich anders zugegangen. Eine solche Zustimmung hat sie keinen Entschluß gekostet. Denn sie leben in solchen Vorstellungen, weil sie so erzogen sind. Aber da die Autoritäten, die ihre Erziehung bestimmt haben, das geistige Leben der Gegenwart nicht mehr beherrschen, so fordern sie von denen, die diesem Einfluß entzogen sind, daß sie die fehlende Gewohnheit durch den Entschluß zum Gehorsam ersetzen. Ich weiß wohl, daß man selbst in wahrhaftigem Glauben leben kann, wenn man diese unsinnige Forderung erhebt. Zur Verschlimmerung unserer kirchlichen Zustände trägt es nicht wenig bei, daß oft gerade die treuesten Christen in der Gemeinde durch solche Zumuthungen Anderen den Zugang zu Jesus Christus verlegen. Weite Kreise unseres Volkes, nicht nur unter den höher Gebildeten, sind dadurch verarmt, daß ihnen ein gewohnheitsmäßiges Christenthum nicht geschenkt ist. Ihnen soll das Evangelium gepredigt werden. Jene Forderung aber ist ihnen kein Evangelium, sondern ein Ceremonialgesetz, gegen dessen Zwang sich das Beste in ihnen auflehnt, ihr Gewissen. Es wäre nun die dringendste Aufgabe der Leiter der Kirche und der Theologen überhaupt, diesem Unfug zu steuern, der das Evangelium zum Genossen der Sünde und zum Gegner des Gewissens macht.

Ein Mangel an theologischer Einsicht ist nicht der Grund, wenn nichts dazu gethan wird. Denn wir haben gesehen, daß die theologische Vertretung des falschen Glaubensbegriffs zusammengebrochen ist.

Man spricht von pietätvoller Schonung, die man den Christen schuldig sei, die gewohnheitsmäßig in den Vorstellungen der biblischen Ueberlieferung leben. Diese Schonung wollen wir ihnen gern zugestehen, aber nicht in dem, worin sie sündigen. Das ist aber das überaus Traurige an der Haltung unserer theologischen Gegner, daß sie ihre Schonung auch hierauf ausdehnen. Als Theologen stehen die Gegner, die wir hier behandelt haben, ebensowenig wie Cremer auf dem Standpunkt der Gemeindeorthodoxie. Denn sie haben die orthodoxe Inspirationslehre abgeworfen. Sie glauben nicht an Christus um der Schrift willen, sondern an die Schrift um Christi willen. Wenn sie die Folgerungen daraus offen vor der Gemeinde entwickeln wollten, würden sie demselben Gericht unterliegen wie wir. Daß sie darin größere Zurückhaltung üben, läßt sich freilich vertheidigen. Aber es fragt sich, ob sie nicht bei dieser Vorsicht, die auch sehr weltliche Motive haben kann, die ernste und schwere Pflicht umgehen, durch ihre Einsicht den redlichen Eifer der Gläubigen vor verderblichen Thorheiten zu bewahren. Wenn in unserer Kirche das Apostolikum als persönliches Bekenntniß von den Pfarrern, den Taufpathen und den Konfirmanden gefordert werden soll, so dürfen wir unsern theologischen Gegnern die Einsicht zutrauen, daß das eine Consequenz des römischen Glaubensbegriffs und eine Versündigung an der evangelischen Gemeinde ist. Das Apostolikum soll seine Stelle in der Liturgie finden, die für alle in der Gemeinde da ist, der gegenüber aber der Einzelne die individuelle Gestalt seines Glaubens nicht nur behaupten darf, sondern soll. Aber unsere theologischen Gegner schweigen dazu, wenn jetzt in dem größten evangelischen Kirchengebiet eine Agende begehrt wird, die das christliche Leben in unserer Kirche in diese römischen Stricke legen würde. Dieses Schweigen ist ein zu hoher Preis für die Erhaltung ihres Ansehens. Wenn sie den Preis dennoch zahlen, so werden sie nicht durch ihre Einsicht bestimmt oder durch Pietät bewegt, son-

dern durch eine unberechtigte Rücksicht auf die Gemeindeorthodoxie. Das ist das betrübende Ergebniß in diesem Streit um das Apostolikum, daß dieselben Leiter der Kirche durch die Furcht vor der geistigen Kultur des Zeitalters sich aus Positionen verdrängen lassen, die sie ihrer dogmatischen Theorie nach behaupten müßten (vergl. oben); und daß sie dann auf der anderen Seite durch die Gemeindeorthodoxie sich zu kirchlichen Maßregeln drängen lassen, deren Verwerflichkeit ihnen nicht verborgen sein kann. Aber dadurch soll uns die Freude an dem andern Ergebniß nicht getrübt werden. Es hat sich nur ein einziger evangelischer Theolog gefunden, der uns gegenüber den römischen Glaubensbegriff, der das Leben unserer Kirche hemmt, zu vertreten gewagt hat. Nur einer hat den Muth zu der Behauptung gefunden, Luther habe dieselbe Vorstellung vom Glauben gehabt, wie seine römischen Gegner, und habe nur über die Tragweite des Glaubens für die Rechtfertigung anders gedacht[1]). Es ist sehr verdienstlich, daß E. König diesen Standpunkt energisch durchgeführt und auch nicht verschwiegen hat, daß er dabei an den Vater der deutschen Aufklärung, an Leibnitz anknüpft[2]). Aber hier auf seine Ausführungen einzugehen, halte ich nicht für nöthig. Nachfolger wird er schwerlich finden, und was gegen ihn zu sagen war, ist von Feyerabend[3]) und J. Köstlin[4]) bereits gesagt worden. Alle Anderen, — denn von W. Kölling und ähnlichen Theologen können wir getrost absehen —, machen uns so starke Zugeständnisse, daß man von ihnen annehmen kann, sie seien in der Entwicklung zu der Erkenntniß begriffen, die wir bis jetzt noch im Kampfe mit ihnen vertreten.

Wir sind bereits einig in dem wichtigen Gedanken, daß unser Glaube sich auf objektive Thatsachen gründen muß, die wir von uns selbst unterscheiden und in denen wir etwas unermeßlich

---

[1]) Vergl. E. König, der Glaubensakt des Christen. Erlangen 1891, S. 18.

[2]) Vergl. ebend. S. 7.

[3]) Glaube und Buße von K. W. F. Riga 1893, S. 62—112.

[4]) Die Begründung unserer sittlich-religiösen Ueberzeugung. Berlin 1893, S. 25 und 40—51.

Größeres erkennen, als wir in unserm eigenen Gefühl nacherleben können. Daran schließt sich freilich sogleich die Differenz. Nach unserer Meinung ist der christliche Glaube die Zuversicht zu Gott, die ihre Kraft und ihren Gedankeninhalt durch die Thatsache gewinnt, daß uns in dieser Welt das persönliche Leben Jesu Christ begegnet. Diese Thatsache kann ihre Wirklichkeit und Macht an unserm Gewissen erweisen. Die Ueberlieferungen dagegen, die von unsern Gegnern kurzweg Thatsachen und Grund des Glaubens genannt werden, vermögen das nicht. Daran soll uns eben klar werden, daß Jesus allein der Erlöser ist. Wir geben bereitwillig zu, daß ein Christ auch in unserer Zeit ohne besondere Bemühung, den Inhalt jener Ueberlieferungen als Thatsache ansehen kann. Vielleicht ist gerade mit dieser Haltung recht oft ein kräftiges Glaubensleben verbunden. Aber auf jeden Fall kann eine solche Haltung mit einer von allem Gemachten freien Unbefangenheit sich nur unter besonderen Verhältnissen finden, in die sich niemand zurückversetzen kann, der ihnen einmal entnommen war. Durch diesen auch ihnen nicht verborgenen Sachverhalt lassen sich unsere Gegner nicht abhalten, zumal von den Pfarrern die Anerkennung zu verlangen, daß der Inhalt jener Ueberlieferungen über Jesus Thatsache sei. Aber einen Sinn hat diese Forderung nur unter einer von zwei Voraussetzungen: Entweder müßte die Meinung bestehen, daß solche Erzählungen durch ihren Inhalt den Glauben an Gott in uns schaffen können und sollen. Aber das ist grade nicht die Meinung unserer Gegner. Sie meinen keineswegs, daß darin das den Glauben schaffende liege, sie meinen vielmehr, daß man, um ein vollberechtigtes Glied der Kirche zu sein, sich entschließen müsse, daran zu glauben. Dann müßte aber, wenn ihre Forderung einen Sinn behalten sollte, eine andere Voraussetzung bei ihnen erfüllt sein. Sie müßten den Willen haben, grade den Pfarrern theologisches Studium zu verbieten. Denn dieses Studium zerstört in Greifswald und Erlangen so gut wie in Marburg die naive Aufnahme der Ueberlieferung und versetzt uns in geschichtliche Wahrscheinlichkeiten. Zugleich läßt es uns sehen, daß der Entschluß, das Wahrscheinliche für absolut sicher und für den Grund des Glaubens zu halten, das Gegentheil

wirklichen Glaubensgehorsams ist. Also müßten die Pfarrer, wenn von ihnen entweder jene naive Haltung oder dieser Entschluß verlangt werden soll, vor nichts mehr bewahrt werden als vor jeder Theologie. Das wollen aber unsere Gegner auch nicht. Hinter ihren lauten Forderungen steckt also kein ernster Wille und keine nachhaltige Kraft. Ihr in sich selbst ohnmächtiges Vornehmen wird nur dadurch gewichtig, daß sie bei der Unwissenheit und bei der Indolenz reichliche Hülfe finden. Es kann gar nicht zweifelhaft sein, daß die Einsichtigen und theologisch Gebildeten unter ihnen über diese Sachlage im Klaren sind. Trotzdem wollen sie dabei bleiben, der evangelischen Gemeinde zu verhüllen, was christlicher Glaube sei, die Unterwerfung unter Christi Person, zu der wirklich er selbst uns zwingt. Eine Erklärung dafür ist nur in ihrer Auffassung der kirchlichen Lage zu finden. Sie sind der Ansicht, das Volk werde der Kirche verloren gehen, wenn man nicht fortfahre, zunächst wenigstens das Evangelium als ein Ceremonialgesetz darzustellen, welches verlangt, daß man den Inhalt von Berichten, von dem man nicht überzeugt ist, dennoch als Thatsache gelten lasse, bis man sich an die darin enthaltenen Vorstellungen gewöhnt hat. Da sie selbst von der Thatsächlichkeit dieses Inhalts durch ähnliche Gewöhnung oder auf bessere Weise überzeugt sind, so kommen ihnen bei diesem Verfahren keine sittlichen Bedenken. Einem in dem Volke vorhandenen Bedürfniß kommen sie aber damit wirklich entgegen. Für die Menschen, die sich durch die Sitte an die Kirche gebunden fühlen, kann es nichts Bequemeres geben, als dies, daß die erste Bedingung für die Zugehörigkeit zur Kirche die Zustimmung zu den Sätzen des Apostolikum sein soll. Denn das bedeutet, daß sie sich das Wichtigste, den Anfang im Christenthum durch die Erfüllung eines Ceremonialgesetzes erkaufen können. Wir verstehen sehr wohl, daß unsere Gegner diese Erleichterung des Christenthums als ein äußerst starkes kirchliches Band schätzen. Wir erkennen auch gern an, daß sie sich ernstlich bemühen, den Menschen, die sich zu einem solchen Anfang des Christenthums bereit finden lassen, danach klar zu machen, daß sie doch noch nicht in dem rechten Anfang stehen, weil wahrhaftiger Glaube etwas ganz anderes ist.

Daran aber knüpfen wir die Hoffnung, daß wir uns doch noch mit unsern Gegnern zu gemeinsamem kirchlichen Handeln zusammenzufinden können. Sie wollen ein am Anfang des Christenlebens stehendes Glaubensgesetz, weil durch dieses handliche Mittel sich viele Menschen mit der Kirche verbinden lassen. Uns und vielen Anderen ist es dagegen sittlich unmöglich, uns einem Ceremonialgesetz, wenn ihm eine solche Bedeutung beigelegt wird, zu fügen. Auf der andern Seite wollen wir den Werth, den das Ceremonialgesetz für das kirchliche Leben hat, nicht verkennen. Wir verlangen nur, daß es in der Kirche so gehandhabt werde, wie es einer christlichen Kirche zukommt, nämlich als ein äußerlich einigendes Band. Deshalb soll in der Kirche die am kürzesten durch das Apostolikum bezeichnete Ueberlieferung mitgetheilt werden. Es soll zweitens unablässig darauf hingewiesen werden, daß durch Christus erlöste Menschen solches von ihm gedacht haben, und daß, wenn wir uns in Manches darin nicht finden können, die Unreife unseres christlichen Lebens die Schuld daran tragen kann. Wenn unsere Gegner dies bei uns anerkannt sehen, so ist das Berechtigte in ihrer Forderung erfüllt. Von ihnen aber wollen wir das Folgende offen anerkannt sehen. Erstens daß zu christlichem Glauben zwar die Ehrfurcht vor der biblischen Ueberlieferung gehört und das Bewußtsein, von ihr dauernd abhängig zu bleiben, aber nicht die Bereitwilligkeit, zu jedem Satze dieser Ueberlieferung ja zu sagen. Dies anzuerkennen sollte ihnen nicht schwer werden. Denn sie selbst handeln nach diesem Grundsatz. Unterwerfen sie doch die h. Schrift in verschiedenen Richtungen einer Kritik. Weshalb soll denn also nicht vor der ganzen Gemeinde gesagt werden, daß diese Ueberlieferung uns zum Leben gegeben ist, daß sie um unsertwillen da ist, und nicht wir um ihretwillen? Zweitens sollen sie sich offen dazu bekennen, daß christlicher Glaube das Vertrauen die Liebe und der Gehorsam ist, die die Person Jesu uns abgewinnt, so daß eine neue Art des Denkens, Fühlens und Wollens in uns entsteht, in der seine Kraft lebt. Wenn sie Christen sind, so sind sie darin mit uns verbunden.

Einfluß der Seelsorge auf die Lehrthätigkeit des Pfarrers.

Von

J. Heyn,
Pfarrer in Greifswald.

1.

Mehr und mehr bricht sich die Erkenntniß Bahn, daß der Erfolg der Predigt sehr wesentlich durch die Seelsorge bedingt ist. Mit Recht. Die Predigt will erbauen. Sie will dem Hörer behilflich sein, seine Sünden und seine Sorgen zu überwinden, den Versuchungen seiner Zeit und seiner Lage zu widerstehen, für Freud und Leid die heilige Weihe, für Thun und Lassen den regelnden Grundsatz, für Erkenntniß und Weltanschauung das δος μοι που στω zu gewinnen. Nun ist zwar Hörer nicht der Einzelne, sondern die Gemeinde, und die Gemeinde hat sowohl um ihrer selbst, als auch um des etwa besonders ins Auge gefaßten Einzelnen willen eine allgemeine Behandlung der vorliegenden speciellen Frage zu fordern; wiederum lernt der Prediger diese allgemeinen Bedürfnisse in ihrer ganzen Größe am besten durch die speciellste Seelsorge, an seiner eigenen Seele, kennen. Dennoch können wir auch für unsere Predigt der allgemeinen Seelsorge nicht entbehren. Vielfach, wohl über den Durchschnitt unserer Gemeinden hinaus, steht es so, daß die Gemeinde nicht zum Pastor kommt, wenn nicht der Pastor vorher zur Gemeinde gekommen ist. Ganz abgesehen von der freilich nicht allzusehr zu unterschätzenden Aeußerlichkeit, daß von vielen Gemeindegliedern dem Pastor auf seinen Hausbesuch der Gegenbesuch in der Kirche gemacht wird — die Gemeinde muß ihren Pastor kennen, soll sie anders Vertrauen zu ihm fassen. Sie lernt ihn aber nicht im

Sonntagskleide kennen, wenn er von der Kanzel in feierlichem Ton, gewissermaßen von oben herab, das Wort Gottes ihr verkündigt, sie muß ihn auch im Alltagskleide sehen, Auge in Auge will ihm der Einzelne gegenübersitzen, er will den Menschen im Pastor kennen lernen, will wissen, ob derselbe ein offenes Auge und ein warmes Herz und ein gesundes Urtheil für das hat, was in der großen Welt und in den engsten vier Wänden einer armen Hütte sich abspielt, ob sich der Pastor „gemein machen" kann, wie der Volksmund sagt. Nur von dem Geistlichen, den das Volk als einen in jeder Beziehung vertrauenswürdigen Mann kennen gelernt hat, ist es willig, sich das „Wort Gottes" verkündigen zu lassen. Es giebt freilich einen Standpunkt, von dem aus diese an und für sich abwartende Stellung der Gemeinde dem Pastor gegenüber perhorrescirt wird: man soll dem „Worte" glauben, gleichviel aus wessen Munde es kommt, durch wessen Vermittlung es verkündigt wird. Wir aber meinen: diese Forderung wird nicht nur vergeblich erhoben, die Gemeinde von heute erfüllt sie nun einmal nicht — sie wird auch zu Unrecht gestellt. Wer in einer ganz anderen Geisteswelt lebt als ich, wer nicht mit mir denkt und mit mir fühlt, der kann mir wenig sein, er kann vor allem mir in meinem inneren Leben, in den heiligsten und sekretesten Anliegen meines Herzens und Gewissens kein Führer und Berather, kein Seelsorger sein, es sei denn, daß er mich auf ehrliche, stichhaltige Weise von der Vorzüglichkeit seiner Lebens- und Weltanschauung überführt. Das geistige und religiöse Leben sind nun einmal durch tausend Fäden mit einander verknüpft; auch baut ganz sicher Gott der Herr sein Reich auf Erden wesentlich durch Menschenhände. Daß wir Pastoren nur niemals diese menschliche Vermittlung des Heils, die das Volk ernster denn je fordert, vernachlässigt hätten und nie mehr außer Acht ließen!

Die Losung ist also für uns: hinein in die Häuser! damit die Gemeinde uns kennen lerne und damit wir die Gemeinde kennen lernen. Gewiß, kenne ich mich selbst, dann kenne ich auch die innersten Sorgen und Bedürfnisse meiner Mitmenschen. Aber meine Selbsterkenntniß kann eben eine sehr mangelhafte sein, sie kann jedenfalls nie tief und sicher genug werden: durch die Wahr-

nehmungen und Erfahrungen, die ich im persönlichen Verkehr mit andern mache, muß ich sie immer bereichern, unter Umständen auch berichtigen. Dazu hat jede Gemeinde ihr bestimmtes Gepräge: die ländliche ein anderes als die städtische, die Guts- bezw. Tagelöhnergemeinde ein anderes als die bäuerliche, und in den städtischen welch' ein Unterschied von derjenigen, welche sich im Wesentlichen aus Universitätsangehörigen, Großkapitalisten oder sonstigen Gebildeten zusammensetzt, bis zu den Vorortsgemeinden, deren Bewohner größtentheils Fabrikarbeiter sind! Ich muß wissen, welche Arbeiten, welche Sorgen, welche Nöthe geistiger oder leiblicher Art meinen Gemeindegliedern in der Woche obliegen, ich muß die Nöthe und Sorgen mit durchleben, damit ich dann am Sonntag in der Predigt oder an dem Abend eines Wochentages in der Bibelstunde Jedermann das an geistiger Speise zuertheilen kann, was er zu seiner Stärkung und Erfrischung bedarf. Rede ich vor den Ohren einer ländlichen Gemeinde über Probleme, die sie gar nicht kennt, deren Schwere nur dem zum Bewußtsein kommt, der mit der Literatur, mit der Wissenschaft, überhaupt mit der ganzen geistigen Bildung unserer Zeit in engere Berührung getreten ist, so wird mich der Bauer vielleicht wegen „grausamer" Gelehrsamkeit bewundern, und doch erscheine ich ihm als einer, der „in die Luft streicht". Kümmert sich wiederum, etwa in einer Universitätsstadt, meine Predigt gar nicht um die Fragen, welche die gebildete Welt heute in den Tiefen ihrer Seele bewegen, zeige ich derselben nicht, wie man auch im „Zeitalter der Naturwissenschaft" seines Glaubens leben könne, und zwar ohne Verflachung des letzteren, wie ohne ebenso thörichte als hochmüthige Abkanzelung der ersteren, so darf ich mich nicht wundern, wenn dieser Theil meiner Gemeinde meine Predigten versäumt. Durch regelmäßigen Verkehr muß ich in beständigem geistigen Connex mit meiner Gemeinde bleiben, damit ich meine Predigten wirklich für meine Gemeinde halte und nicht für solche, die es in ihr gar nicht giebt. —

2.

Aber es ist damit der segensreiche Einfluß der Seelsorge auf die Predigt mit nichten erschöpft. Wir haben uns bisher nur

auf der Peripherie bewegt. Die Seelsorge aber erschließt auch das Thor zum innersten Heiligthum der Predigt. Die Predigt will erbauen, das innere, göttliche Leben „vollbereiten, kräftigen, stärken, gründen". Aber wie? — Reiche werden nur durch die Macht erhalten, durch die sie gegründet wurden. Hohe Worte menschlicher Weisheit sind doch nur Schellengeklingel ohne Geist und Kraft von oben. Gesetz und Sitte, Familienleben und Volksthum, Bildung und Humanität, Kunst und Wissenschaft, alles das sind heilsame Dämme gegen die unreinen, wilden Fluthen der Selbstsucht, der Sünde. Aber überwunden hat nur einer die Sünde, Christus. Erst sorge man, daß drinnen im Herzen wahrhaft göttliches Leben frisch und voll pulsire, dann mag man neben dem Strome allerlei Dämme aufführen, daß der Strom sich nicht verlaufe und so versande oder versumpfe. Also: die magnalia dei hat die Predigt zu verkündigen und zwar so, daß die Herzen unmittelbar ergriffen, überzeugt, überwunden werden. Evangelium soll unsere Verkündigung bringen und sein, d. h. sie hat sich in den Herzen auszuweisen als eine Kraft Gottes, selig zu machen. Christum soll sie „treiben", mit aller Energie, eben deshalb, weil Christus nicht allein der Grund ist, der gelegt ward und außer dem keiner gelegt werden kann, sondern auch der Baumeister, der die Menschenseele allein „erbauen", zu einem in sich harmonischen und zu den andern Steinen des heiligen Tempels Gottes harmonisch sich fügenden Gebild ausgestalten kann. Er hat Macht über die Herzen. Zum Andern. Alle Gottesoffenbarung ist dem Glauben geschehen, ihm allein. Und alle Gottesoffenbarung, so wahr und real sie geschehen ist, bleibt dennoch kaltes, todtes, ob auch gleißendes Metall, wenn es nicht in der Feueresse persönlichen Glaubens immer wieder frisch geprägt und ausgemünzt wird. Ich glaube, darum rede ich. Was Christen von ihrem Christus haben, das bringe die Predigt zum Bewußtsein oder in Erinnerung. Recht verstanden, kann man in Wahrheit sagen: die Predigt soll der Ausdruck des christlichen Gemeindeglaubens sein. Von beiden Seiten ergiebt sich: die Predigt hat der Gemeinde nichts zu bieten, dessen Wahrheit eben diese Gemeinde nicht an sich selbst erfahren hat oder erfahren kann; es gehört

nichts auf die Kanzel, was nicht das innere Glaubensleben zu fördern im Stande ist, mit einem Wort: das maßgebende Princip der Predigt soll die Seelsorge sein.

Daraus ergeben sich die wichtigsten Consequenzen sowohl für den Inhalt wie für die Form der Predigt, für ihren Ton nicht minder, als für ihre Intention.

Weil seelsorgerlich, darum hat die Predigt christocentrisch zu sein. Das will ernst genommen sein: Christus der centrale Inhalt der Predigt! Nicht als ob unsere Verkündigung Gott den Herrn mit Stillschweigen zu übergehen oder Christum als den Gott der Christen an seine Stelle zu setzen habe, Gott ist und bleibt der Höchste. Nein, so ist's gemeint, daß unsere Predigt mit bewußtem Nachdruck das in Christo erschienene göttliche Leben zu bezeugen hat. Christus der Richter, der Demuth und Buße fordert und giebt, wie sonst nichts und Niemand, Er der Anfänger und Vollender des Glaubens, Er der König, der durch Noth und Tod, durch Sünde und Abfall sowohl im Menschenherzen wie in der tobenden Völkerwelt sein Reich zum Siege führt — unsere Predigt hat das nicht bloß zu sagen, nein, so hat sie's zu sagen, daß der Hörer merkt: es ist so. Christus und sein Evangelium, an diesem Maßstab hat sie alles zu messen, völkerbewegende Ideen und des einzelnen Herzens still verborgene Gedanken. Mit diesem Licht hat sie hineinzuleuchten in die verborgensten Kammern menschlichen Sinnens, Empfindens, Handelns. Was nur irgendwie das in Christo erschienene Reich Gottes, das Reich der Wahrheit und der Liebe, in mir stört, stören kann, das hat die Predigt zu entlarven und zu ächten, ob es auch von vielen geliebt und geübt würde; was aber jenes Reich und seine Entwicklung in mir nicht hemmt, das hat die Predigt gelten zu lassen, ob es auch von vielen geschmäht oder gemieden würde. So immer auf's Ganze gehen, auf die Bildung christlichen Charakters in der zielbewußten Nachfolge Jesu Christi, die Sünden und Gebrechen des Einzelnen wie des Geschlechts immer von der hohen Warte christlicher Welt- und Lebensanschauung aus beurtheilen, nie das Eine, was Noth thut, aus dem Auge verlieren: das Seligwerden unsterblicher Menschenseelen zu fördern, das ist die Aufgabe christocentrisch-

eelsorgerlicher Predigt. Und weil sie dieser Aufgabe mit allem Eifer
achgeht, kann sie bei Nebensächlichem nicht lange verweilen. Dinge,
ie entweder gar nicht oder doch nur sehr indirekt das innere Leben
eeinflussen können, bleiben für sie eben Nebendinge, ἀδιαφορα —
egen die Verirrung aber gar, eine bestimmte und zwar gemein=
in die enthaltsame Stellung zu diesen Dingen, etwa Spiel und
Tanz, als Kennzeichen echten Christenthums auszugeben, ist die
eelsorgerliche Predigt völlig gefeit.

Doch darüber besteht ja kein Streit, daß wir Christum zu
redigen haben. Ich wollte es auch hier nur außer allem Zweifel
assen, daß wir Freunde und Jünger der sog. neueren Theologie,
ie wir meinen, auch von Ritschl sehr vieles haben lernen zu
ollen, in Einheit des Glaubens mit der ganzen Christenheit auf
Erden von keinem anderen Heiland wissen als von Christus, von
em Christus, in dem Gott vor uns steht, uns Sünder selig zu
achen. Wir verlassen also diesen Punkt, zumal auch das Folgende
azu dienen wird, ihn klarer zu stellen.

Nicht so ohne Widerspruch, fürchten wir, wird man die
eiteren Folgerungen hinnehmen, die wir aus unserem obigen
Hauptsatz ziehen.

3.

Daß die Seelsorge stets das maßgebende Princip der
Predigt auch nur in der Kirche gewesen ist, die sich nach dem Evan=
elium nennt und damit die Verflichtung anerkannt hat, die Ge=
neinde mit allem unverworren zu lassen, was sie nicht eben nach
Art des Evangeliums innerlich zu fördern vermöchte, vermag kein
Kundiger zu behaupten. Am liebsten werden die Rationalisten
es 18. Jahrhunderts als diejenigen bezeichnet, welche am gröb=
ichsten gegen jene Forderung gesündigt hätten. Und allerdings,
Predigtthemen wie jenes: über den Nutzen der Stallfütterung &c.
eweisen, wohin man kommen kann, wenn man den christlichen
Glauben auf die Aussagen des „gesunden Menschenverstandes“
auen will. Aber die Orthodoxisten des 17. Jahrhunderts haben
icht weniger gefehlt. Auch sie haben nicht die großen Thaten
Gottes verkündigt; auch ihnen kam es nicht in den Sinn, er=

fahrungsmäßige Zeugen des Eindrucks zu sein, den diese großen Thaten Gottes auf die gläubige Menschenseele machen, m. a. W. die Glaubenslehre aus dem Glauben abzuleiten, sondern sie haben sich und die Christenheit mit unfruchtbaren Speculationen über gänzlich außerhalb des Bereiches christlicher Erfahrung liegende Möglichkeiten, über philosophische oder metaphysische Voraussetzungen jener Heilswirkungen Gottes oder Christi gequält und so folgerichtig einen Rationalismus groß gezogen, der, ist er einmal für souverän erklärt, aus dem Supranaturalismus leichtlich in den Naturalismus versinkt. Auch die Orthodoxisten sind durch und durch Rationalisten. — O, der Glaube lebt von Gott, nicht von Vorstellungen über ihn. Er lebt von ewigen Realitäten, die mit zwingender Gewalt das innere Leben ergreifen, nicht von Speculationen oder Phantasieen, welche das innerste Herzens- und Willensleben vollständig kalt lassen. Gewiß, der Dogmen können wir nicht entbehren, die Gemeinde soll ihr Bekenntniß haben, in das sie die Summe ihrer Glaubenserfahrungen niederlegt, aber damit ist ihr auch die einzige Norm für die Aufstellung ihrer Bekenntnisse und zugleich die Norm für unsere Predigten gegeben. An den Seelen kann nur wirken, was die Seele wirklich erfahren! Wir haben also der Gemeinde das Evangelium nicht in Formeln zu verkündigen, für die ihr das Verständniß fehlt, deren Richtigkeit sie nicht durch Erfahrung controliren kann, die lediglich der mehr oder minder unvollkommene Ausdruck theologischen Verständnisses sind, sondern so, daß die Gemeinde, im innersten Herzen getroffen, das Evangelium als Wahrheit bekennt, weil sie es dafür bekennen **muß**.

Einzelne Beispiele mögen die Forderung illustriren. Was die gläubige Menschenseele von dem Herrn Christus erfährt, ist dies, daß in religiös sittlichem Sinn in ihm „wohnt die Fülle der Gottheit leibhaftig", die uns erlöst hat und uns in ihren Dienst zwingt. Wohlan — so soll auch unter unserer Predigt die Gemeinde es erleben, daß in diesem Jesus ihr die ewige Gottheit

in einer Herrlichkeit und in einer Gewalt naht, daß man vor ihr erschüttert und doch selig in den Staub sinkt: Jesus Christus, und zwar so, wie er auf Erden gelebt und gelitten, geredet und gehandelt, geliebt und gedroht hat, die vollkommene Gottesoffenbarung; sein Evangelium, seine Liebe der Schlüssel zur Lösung der Welt- und Lebensräthsel, soweit wir zu unserem Frieden ihrer Lösung bedürfen; Er der Lebendige, der in Kraft des heiligen Geistes sein Werk fortsetzt und vollendet, und so Jesus Christus „ein Herr des Lebens, Gerechtigkeit, alles Gutes und Seligkeit, und hat uns arme Menschenkinder aus der Hölle Rachen gerissen, gewonnen, frei gemacht und wiedergebracht in des Vaters Huld und Gnade und als sein Eigenthum unter seinen Schutz und Schirm genommen, daß er uns regiere durch seine Gerechtigkeit, Weisheit, Gewalt, Leben und Seligkeit" (Luther, gr. Katech. z. 2. Artik.). Aber die Frage nun, wie dieser Gottmensch entstanden und auf die Welt gekommen, wie in ihm die göttliche und die menschliche Natur vereinigt sei, sie hat, man mag sie beantworten, wie man will, auf mein inneres Werden und Sein keinen Einfluß, sie gehört in die Studierstube des Theologen, in die Gemeinde-Predigt gehört sie nicht — oder doch? Nun ja, ihr werdet es nicht müde zu versichern, die ihr mit starken Worten die übernatürliche Zeugung Jesu für den Fundamentalartikel christlicher Heilslehre erklärt: wir, die wir unseren Gemeinden nichts davon sagen, sind in euren Augen die Zerstörer der Kirche, die falschen Propheten. Nun wollen wir hier einmal davon absehen, ob die heilige Schrift als Ganzes dabei auf euerer oder auf unserer Seite steht. Wir sehen zwar dieser Entscheidung mit sehr ruhigem Gewissen entgegen, aber wir lassen das. Wir fragen und bitten nur etwas. Die Frage ist die: Warum betont ihr die übernatürliche Zeugung Jesu in eueren eigenen Predigten so überaus selten, und warum geht ihr selbst im Konfirmandenunterricht an ihr scheu und flüchtig vorüber? Die Hauptsache muß ich doch gründlich erörtern, oder — ich bin zum mindesten inkonsequent! Und nun die Bitte: Sagt uns doch, liebe Brüder, auf welchem Wege ihr zu der Erfahrung von der vaterlosen Geburt des Heilandes als einer religiösen Heilswahrheit gekommen seid! Was Heilswahrheit für mich

sein soll, muß ich erfahren, muß ich erfahren können, sagt doch, wie habt ihr die Erfahrung gemacht? Ihr seid schon öfter, öffentlich und sonderlich gefragt, warum antwortet ihr nicht? Glaubt es uns: wir möchten auch gerne selig werden, wir brennen auf euere Antwort. So lange ihr uns aber auf unsere Frage keine Antwort gebt, so lange werden wir euch sagen: der Satz: empfangen vom hl. Geist, geboren von der Jungfrau Maria hat keinen Anspruch auf religiöse Heilswahrheit, er ist eine These der Spekulation! — womit natürlich über ihre Richtigkeit oder Verkehrtheit an und für sich noch nichts ausgemacht ist. — Oder wollt ihr wirklich dabei bleiben, was ihr schon oft gesagt: wir hätten nur kein rechtes Sündenbewußtsein, sonst müßte es ja auch uns klar werden, daß nur ein so geborener Christus uns erlösen könne? Seht, auch das ist wieder nichts als ein gedankenmäßiger Schluß, uns aber erscheinen, wo es sich um unser Heil handelt, unsere und — nehmt es nicht übel — euere Gedanken als elender Treibsand, auf den man sein Heil in Zeit und Ewigkeit nicht bauen kann. Und noch eins. Jene Rede ist doch schwerlich etwas anderes als eine Ausflucht bloßer Verlegenheit. Mit wirklichen Gründen könnt ihr uns nicht widerlegen, und nun greift ihr zu der schmählichen Verdächtigung: wir wüßten nicht, was Buße ist? Auf solche Verdächtigung haben wir nur die Antwort, die Matth 5 22 Jak 3 11 I Corinth 4 3 4 geschrieben steht.

Ein anderes Beispiel. Nirgends offenbart sich die Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist, herzanfassender als in dem Todesleiden Jesu. Unter dem Schirm der gekreuzigten Liebe sehe ich meine Sünden in das Meer göttlicher Erbarmung versinken, daß ihrer nicht mehr gedacht wird; der in Noth und Tod erprobte und bewährte Jesus die Geistesmacht, die auch mir, wenn ich ihm gehorsam werde, „eine Ursach zur ewigen Seligkeit wird“, mich von der Macht meiner Sünde innerlich losmacht. Und so sei es „ferne auch von uns, daß wir uns rühmen, ohne allein des Kreuzes Jesu Christi!“ Aber ob nun diese meine Erlösung und Versöhnung mit Gott, die ich erleben kann, in Gott nach ganz besondere Voraussetzungen und Bedingungen gehabt hat, wie etwa die göttliche Gerechtigkeit und die göttliche Liebe zu einander im Verhältniß

ständen, ob Christus alle Strafen aller meiner und der Welt Sünden bis zur Verdammniß herab getragen, ob er dadurch erst Gott den Herrn mit der Welt ausgesöhnt hat u. s. w., das hat mit der Heilswahrheit des Todes Christi nichts zu thun. Auch wenn ich die Anselmische Satisfaktionslehre unterschriebe, meiner Gemeinde müßte ich sie aus seelsorgerlichen Motiven vorenthalten. —

Neben dem Tode des Herrn haben die Apostel die Heilspredigt auf seine Auferstehung gegründet, und fraglos hat es für die christliche Gemeinde bei I Cor 15 14 zu verbleiben. Aber es ist doch die Frage, ob das leibhaftige Hervorgegangensein Jesu aus dem Grabe zu den Heilsthatsachen gehört, welche die Osterpredigt der Gemeinde zu verkündigen hat. Gemeinhin wird die Frage bejaht, und 1000 Predigten handeln darnach. Sie geben sich Jahr aus Jahr ein die allererdenklichste Mühe, klipp und klar zu beweisen, daß der Herr auferstanden sein müsse, sonst ließe sich das und das ja nicht erklären. Wir wollen kein Hehl daraus machen, daß wir selber lange genug so gepredigt haben, und wollen weiter nicht verhehlen, daß bis zur Stunde uns eine leibliche Auferstehung Jesu eine verhältnißmäßig gute und einfache Lösung der bekannten Räthsel und Schwierigkeiten bietet. Dennoch bleibt es wahr: ich selber mag von ihr eine ganz unerschütterliche Ueberzeugung haben; gegen meine Gründe, auf die ich in der Gemeindepredigt meinen „Glauben" daran stütze, mag Niemand Stichhaltiges einzuwenden finden, und doch kann bei alledem sowohl ich wie meine Gemeinde dem auferstandenen Herrn todten, kalten Herzens gegenüberstehen, weder durch meine Predigt noch durch die Feier der Gemeinde zieht etwas von wahrhaftigem Osterleben! Nein, nicht daß der Herr leibhaftig auferstanden — daß er lebt, daß er herrscht, daß er triumphirt, das ist die Hauptsache. Merken soll es die österliche Gemeinde, daß in seinem Leben, in seinem Sterben, in der Geschichte der Welt Jesus Christus ihr gegenübertritt als Einer, der wahrhaftig die Schlüssel der Hölle und des Todes hat und noch heute ein armes, in Sünde und Schuld fast erstorbenes Menschenherz zum Leben führen kann. Weiß ich davon nichts und merkt die Gemeinde davon nichts, dann kann ich die glänzendste

apologetische Osterpredigt halten, und die Gemeinde bleibt kühl bis ans Herz hinan — im günstigsten Fall! Im ungünstigeren Fall ärgert sie sich, sie sieht vielleicht, meine Gründe sind doch nicht so stichhaltig, wie ich sie ausgebe, und soviel ist gewiß: daß ein leibhaftiges Hervorgegangensein Jesu aus dem Grabe sonnenklar aus den evangelischen und apostolischen Berichten hervorgehe, kann nur der behaupten, der seine Bibel nur bruchstückweise kennt oder sie an der Hand der alten verkehrt-harmonistischen Auslegungen liest. Also wozu Zeit und Kraft vergeblich zubringen? —

Das heilige Abendmahl wird der feiernden Gemeinde zum Siegel der sündenvergebenden Liebe Gottes, die in Jesus Christus mit der Welt einen neuen Bund geschlossen hat, so wie zum Mittel ihrer Vereinigung mit Gott durch Christus, dessen reale Gegenwart sie erlebt, und also zum Mittel ihrer Beseligung und Heiligung. Was denn die Gemeinde selber erlebt, das kann sie von ihren Geistlichen verlangen zu hören. Aber die alte Streitfrage, die unserer Kirche bis heute nicht vernarbte Wunden geschlagen hat, die Frage, ob Luther oder Calvin in seiner Auffassung des hl. Mahles Recht hat, ist ohne jeden Einfluß auf eine gesegnete Abendmahlsfeier. Nicht *wie* Christus kommt, haben wir zu entscheiden, sondern wir haben zu bezeugen, *daß* er kommt. Irgend eine dieser Auffassungen aber gar zum Schiboleth wahrhaftiger Christlichkeit zu machen, von der Kanzel herab die reformirte Auffassung als eine Verflüchtigung, die lutherische als eine Verfleischlichung des göttlichen Wortes und Werkes zu schmähen, das wäre ein Mangel an seelsorgerlicher Einsicht, den man nach dem Gerichte, welches die Geschichte der evangelischen Kirche seit den Tagen Luther's und P. Gerhard's für jeden Sehenden über solche Handlungsweise gehalten hat, nicht wohl erwarten sollte.

Doch es sind der Beispiele genug. Wir glauben den Beweis für unsere Forderung nicht schuldig geblieben zu sein: *seelsorgerlich* sei die Predigt angelegt; was aus Glauben kommt und zum Glauben führt, das bezeuge sie, aber sie vermeide alles, was den Seelen diesen Dienst nicht zu erweisen vermag.

4.

Die gleiche Forderung erheben wir für den Confirmandenunterricht. Derselbe hat die Aufgabe, die jungen Christen zu bewußten und pflichttreuen Gliedern der christlichen Gemeinde heranzubilden. Zu diesem Zweck muß er zunächst die Kinder in das Verständniß der christlichen Heilswahrheit und zwar wesentlich nach Maßgabe des kirchlichen Bekenntnisses, also hier bei uns des lutherischen Katechismus einführen. Aber Scholastik bildet keine Charaktere. Begriffliche Haarspaltereien, breite theoretische Auseinandersetzungen ersticken die Religiosität, entfremden der Kirche. Nein, überall sei das Augenmerk auf jenen obersten Zweck des Unterrichts gerichtet. Dabei werde aus diesem alles ausgeschieden, was jenen Zweck nicht erreicht oder erreichen hilft! „Nie eine bloße lehrhafte Darlegung, sondern überall praktische Nutzanwendung, überall Appell an Wille und Gewissen!" Gewiß soll sich der Pfarrer auch jedes einzelnen Kindes seelsorgerlich annehmen, sei es in zwischengestreuten, von den andern in ihrer Intention wenig verstandenen Bemerkungen, sei es in besonderer Rücksprache mit dem Einzelnen, am besten unter vier Augen. Aber damit sind doch die Anforderungen, die man im Namen der Seelsorge an den Confirmandenunterricht zu stellen hat, lange nicht erschöpft: der Unterricht selbst soll seelsorgerlich gehalten sein.

Wiederum einige Beispiele! Ich habe von der Sünde zu reden. Ja, was sollen da alle Unterscheidungen zwischen Gedanken-, Wort- und Thatsünden, zwischen Begehungs- und Unterlassungs-, Schwachheits- und Bosheitssünden? Diese können die Kinder entwickeln hören und sich fest einprägen, ohne daß ihnen auch nur einen Augenblick im Bewußtsein eigener Sündhaftigkeit das Gewissen schlägt. Nein, ich muß den Kindern ein Gefühl dafür und davon beizubringen suchen, daß Gott der Herr ihnen etwas zu sagen hat, und daß Sünde Empörung wider diesen heiligen Gott, Unterdrückung der im Herzen sich regenden Gottesstimme ist. Wieder und wieder rede ich darum die Kinder an: ein jedes von euch hat seine besondere Schwäche, ich die meine,

ihr die eure, der eine ist so, der andere so u. s. w.; und wenn ihr ehrlich seid, dann wißt ihr auch, wo es bei euch fehlt, und wenn ihr es nicht wißt, dann vergleicht euch mit dem Herrn Jesus Christus, Christus richtet euch und eure Sünde! Und wenn ihr nicht elende Sklaven derselben werden wollt, die nicht mehr ihre eigenen Herren sind, sondern thun müssen, was die Sünde ihnen gebietet, dann müßt ihr Gott den Herrn alle Tage anrufen, daß er euch von euren Fehlern losmacht, sonst fahrt ihr ins Verderben! Ja, ich mag auch so lange nicht bei allen Kindern den durchschlagenden Erfolg erzielen, den ich wünsche, wünschen muß, ich bin ja nicht Herr über die Gewissen, auch nicht Herzenskündiger, aber meine Pflicht als Seelsorger habe ich nach dieser Richtung wenigstens gethan.

Oder ich habe über die Person Jesu Christi zu reden, ohne Frage das Hauptstück der Hauptstücke. Ich nehme mir eine der hier landläufigen Katechismuserklärungen zur Hand, um mich vorzubereiten: Jaspis, Bachmann, Seeliger u. s. f. Da finde ich fast in allen die Scheidung zwischen göttlicher und menschlicher Natur, zwischen dem Stande der Erniedrigung und dem Stande der Erhöhung, zwischen dem prophetischen, hohenpriesterlichen und königlichen Amt. Die göttliche Natur des Herrn erweist die heilige Schrift, indem sie ihm beilegt 1. göttliche Namen a. b. c., 2. göttliche Eigenschaften a—d oder e, 3. göttliche Werke, 4. göttliche Ehre, Nr. 3 und 4 auch mit so und so viel Unterabtheilungen. Zum Stande der Erniedrigung gehören so viele Stufen, zum Stande der Erhöhung so viele; als Prophet hat er das gethan, als Hoherpriester dieses, als König jenes. — Aber ob denn die Kinder wirklich auf diese Weise einen Herz und Gewissen packenden, bleibenden Eindruck von der majestätischen Erscheinung Jesu Christi bekommen? Ob so nicht die heiligste Persönlichkeit, man möchte fast sagen, secirt und ihr Leben, wenn es möglich wäre, ertödtet wird? — Um der traurigen Erinnerungen an den eigenen, auf dem Gymnasium erhaltenen Religionsunterricht und um des je länger je mehr ermüdenden, abstumpfenden Eindrucks willen, den der in den ersten Amtsjahren von mir selbst in der angegebenen Art ertheilte Con=

firmandenunterricht fühlbar auf die Kinder machte, habe ich mich der drängenden Pflicht nicht entziehen können, nicht länger nach jenen oder ähnlichen Lehrbüchern zu unterrichten. Ich führe heute die Kinder — oft, nebenbei bemerkt, ohne viel zu fragen — in das Leben des Heilandes ein, zeichne ihnen, so warm und so plastisch ich irgend kann, die Gestalt jenes Einzigen. Sehen sollen es die Kinder, wie dieser Jesus geglaubt und gebangt, gekämpft und gelitten, gebetet und gearbeitet, gehorcht und geherrscht hat; fühlen sollen sie vor allem sein Heilandserbarmen, das keinen aufgiebt, sich keinem entzieht, das alle sucht, auch die Verkommenen, auch seine Feinde! Ja gewiß, das Können bleibt auch so oft hinter dem Wollen zurück, aber das glaube ich doch sagen zu dürfen: ich selbst und die mir anvertrauten Kinder haben von diesem jetzigen Unterricht mehr als von dem früheren. Ich bestreite es ganz entschieden, daß der Unterricht, der nicht wesentlich aus Frage und Antwort besteht, die Aufmerksamkeit der Kinder nicht wachhält! Die Kinder sind nie andächtiger und aufmerksamer, als wenn ich ihnen in dieser Weise vom Heiland spreche; ich hoffe, wenn ich dann zum Schlusse das Ergebniß ziehe: ja, er war ein Mensch wie wir, es ist ihm bitter schwer geworden, allüberall den Willen Gottes zu thun, und doch ist er total anders als wir! Er durfte sagen: ich und der Vater sind eins, wer mich siehet, der siehet den Vater, durfte es sagen um seines sündlosen Gehorsams und um seiner heiligen Liebe willen — ich hoffe, manch eines von den Kindern sagt dann Ja und Amen dazu, sagt es auf Grund eigener, wenn auch vielleicht unbewußter Erfahrung.

Manches andere Beispiel wäre hier anzuführen von einer allzu theologisch-scholastischen anstatt praktisch-seelsorgerlichen Behandlung christlicher Wahrheiten in vielen gangbaren Lehrbüchern, auch von einer Ausführlichkeit in der Besprechung von Fragen, die vor Confirmanden füglich kaum mehr zu erörtern sind: bedarf es beispielsweise beim 1. Artikel wirklich der beliebten, gewöhnlich unendlich aufhaltenden Besprechung all' der einzelnen Eigenschaften Gottes? — Zu klagen wäre manches über empfindliche Lücken in denselben Lehrbüchern, die gerade das seelsorger-

liche Interesse entdeckt, so über das Fehlen jedweder zusammenhängenden Unterweisung der Kinder über ihre Pflichten im kirchlichen und socialen Leben, über die Bedeutung des Berufes, der Arbeit u. s. w. Lernen wir doch von Luther, unsern Kindern das zu sagen, was ihnen noththut, und verschonen wir sie mit allem, was bei aller formalen Richtigkeit der Methode und logisch-scharfen Zergliederung des Stoffes das Innenleben nicht berührt! Ich kann es mir nicht versagen, hier zuletzt die klassische Erklärung der Dreieinigkeitslehre wiederzugeben, die Luther's großer Katechismus bietet: „Siehe", sagt er am Schlusse seiner Auseinandersetzung über das apostolische Glaubensbekenntniß, „da hast du nun das ganze göttliche Wesen, Willen und Werk mit ganz kurzen und doch reichen Worten aufs Allerfeinste abgemalt, darin alle unsere Weisheit besteht, so über alle Menschenweisheit, Sinn und Verstand geht und schwebt . . . Hier hast du es alles auf's Allerreichlichste. Denn da hat er (Gott) selbst offenbart und aufgethan den tiefsten Abgrund seines väterlichen Herzens und unaussprechlichen Liebe in allen drei Artikeln. Denn er hat uns eben dazu geschaffen, daß er uns erlöste und heiligte. Und über das alles, das er uns gegeben und eingethan hatte, was im Himmel und auf Erden ist, hat er uns auch seinen Sohn und heiligen Geist gegeben, durch welche er uns zu sich brächte. Denn wir könnten nimmermehr dazu kommen, daß wir des Vaters Huld und Gnade erkenneten, ohne durch den Herrn Christum, der ein Spiegel ist des väterlichen Herzens, außer welchem wir nichts sehen als einen zornigen und schrecklichen Richter; von Christo aber könnten wir auch nichts wissen, wo es nicht durch den heiligen Geist offenbart wäre." Also kein Wort über das Verhältniß der drei „Personen" der Gottheit, sondern lediglich Ausdruck dessen, was das gläubige Herz vom Wirken des Vaters, des Sohnes, des heiligen Geistes erfährt. Damit vergleiche man einmal das Athanasianische Glaubensbekenntniß mit seiner, uns will scheinen, allzubestimmten und selbstgewissen Zergliederung der Gottheit: wir meinen, es kann keinem Zweifel unterliegen, von wem wir eine Behandlung des Begriffes der Dreieinigkeit in Predigt und Confirmanden-

unterricht zu lernen haben, wenn wir uns überhaupt darauf einlassen wollen [1]).

5.

Wir haben bisher die Forderung verfochten, daß Predigt und Confirmandenunterricht alle Dogmen, alle Spekulationen und theoretischen Auseinandersetzungen, die das innere Leben nicht förderten, nicht seelsorgerlich wirkten, zu meiden oder stillschweigend fallen zu lassen habe. Gerade aus seelsorgerlichen Gründen müssen wir indessen noch einen Schritt weitergehen. Ich habe über das Gebet zu sprechen. Und wie sollte ich meinen Brüdern nicht wieder und wieder sagen: betet, betet ohne Unterlaß. Ohne Gebet verarmt die Seele. Aber Gebet macht die Seele reich und still. Aber kann man nicht auch verkehrt beten? Kann das Gebet nicht geradezu zum Götzendienst werden, dann nämlich, wenn man Gott den Herrn als Lückenbüßer behandelt, der dann, wenn alles andere nicht mehr helfen will, gerade gut genug ist, uns zu Willen zu sein, und man so also mit seinem Gebet lediglich dem eigenen Ich dient? Und kann solch ein heidnisches Gebet nicht Jammer und Herzeleid im Gefolge haben? Ich weiß aus Erfahrung, daß manch Einer gerade durch die Art seines Betens in die allerernsteste Gefahr gekommen ist, am Glauben Schiffbruch zu leiden. Er hatte für einen Schwerkranken, den er lieb hatte, unaufhörlich um Genesung gebeten, immer in dem Gedanken: Gott müsse erhören. Gott erhörte nicht. Und die Folge? Diesem zerbrach das Vertrauen, jenem umnachtete sich der Geist. Oder ich höre wieder und wieder sagen, daß Jemand sich auch etwas Schädliches von Gott erbitten könne. Auch D. Pank weiß in seinem Matthäusevangelium II, 332f. wieder einmal zu erzählen, daß ein Vater dem lieben Gott die Genesung eines dem Tode bestimmten Kindes abgerungen hätte, aber zur Strafe sei das Kind blödsinnig geworden. Und da soll ich nicht so barmherzig sein, meiner Gemeinde zu sagen: dies ist nicht wahr? aber jenes ist wahr und

---

[1]) Ausdrücklich sei hier auf Bornemann's vorzüglichen „Unterricht im Christenthum", 2. Aufl. 1891, verwiesen.

warnt mit furchtbarem Ernst vor verkehrtem Gebet? Und wenn ich hundertmal geschmäht würde: ich entleerte das Gebet und lästerte die Allmacht Gottes — um des Gewissens und des Seelenheils meiner Gemeinde willen muß ich diesen Vorstellungen, so fromm und gutgemeint sie sein mögen, entgegentreten und sagen: das Gebet hat nicht die Kraft, eine Aenderung in dem Willen Gottes zu unsern Gunsten herbeizuführen, nein, das ist seine Kraft und sein Segen, daß du den Willen Gottes gutheißen lernst und ihn selbst, den ewigen Gott, als deinen Partner und Schutzherrn hineinstellst in deines Lebens Kampf und Noth. Es mag sein, was Achelis (Christusreden I, S. 37 ff.) aus der Erzählung von dem kananäischen Weibe folgern will, daß ich von Gott ein irdisches Gut erhalten kann, was ich ohne Gebet nicht bekommen hätte, wenn das Gebet in mir (nicht in Gott) jene Veränderung zu Wege bringt, die Gott auch äußerlich segnen könne — hie und da mag das der Fall sein, ich wage es nicht bestimmt zu leugnen — aber immer ist es nicht der Fall, es wäre ebenso ungerecht wie unbarmherzig, wenn ich einem abschläglich beschiedenen Beter sagen wollte: du hast nicht recht gebetet, darum bist du nicht erhört worden! Und darum wissen wir auch gegen Den Durchschlagendes nicht zu sagen, der in dem von Achelis als möglich angenommenen Falle ein durch das Gebet nicht gewirktes, also ein — sit venia verbo! — zufälliges Zusammentreffen annimmt. Jedenfalls ist so viel klar: der vornehmste Zweck und der reichste Segen des Gebets ist der, daß es mich zu Gott in das rechte Verhältniß setzt. Dafür wollen wir sorgen, dazu uns einander helfen — dann können wir alles Andere dem Vater überlassen. Will er mir das äußere Gut geben, das mein Herz begehrt, will ich es dankbar hinnehmen; will er mirs versagen, werde ich still und gehorsam bleiben können, ich habe ja das gefunden, was besser ist als alle seine Gaben — Ihn selbst! Ich kann nicht anders sagen: je weniger ich in meinem Gebet auf äußeren Gütern bestehe, desto seliger bin ich daran.

Ein Anderes. Eltern zweifeln, ob ihr ungetauft gestorbenes Kind am ewigen Leben Theil habe — soll ich ihnen sagen: ja,

liebe Eltern, es thut mir herzlich leid, aber ihr müßt euch an den Gedanken gewöhnen, daß euer Kind verloren sei, denn also lehrt es unsere Kirche, conf. Aug. IX? — Einem armen Krüppel setzt die Furcht zu, er müßte auch in der Ewigkeit sein Gebrechen mit sich herumtragen, denn also lehre es die Kirche (nicht bloß im apostol. Glaubensbekenntnis: „Auferstehung des Fleisches", sondern auch in den Schriften berühmter Lehrer bis auf Tertullian, Augustin und darüber hinaus) und also sängen wir in unsern Liedern: dann wird eben diese Haut mich umgeben ꝛc. — da sagt mir Jemand: die Dreieinigkeitslehre des symb. Athanasianum verstehe er überhaupt nicht, so klar sie scheine, viel weniger, daß er sie sich aneignen könne, und so fürchte er sich vor dem Fluch dieses Symbols, denn er halte etwas von der Kirche und vermöge es nicht, wie tausend Andere sich leichten Herzens über ihre Lehre hinwegzusetzen — — soll ich diese nach Trost und Frieden hungernden Seelen mit dem faulen Troste abspeisen: ja, seht nur selbst zu, l. Brüder, wie ihr euch mit dieser Lehre bezw. mit der Barmherzigkeit Gottes abfindet, ich bin auf die Bekenntnisse der Kirche verpflichtet, ich darf nichts wider sie reden? Diesen Ausweg hat zu verschiedenen Malen D. Haupt in Halle uns mit dem kirchlichen Bekenntniß nicht in allen Stücken übereinstimmenden Pfarrern vorgeschlagen, um aus allerlei Gewissensbedrängnissen auf unanfechtbare Weise herauszukommen. Wir meinen: die obigen Beispiele, die sehr leicht vermehrt werden könnten, zeigen, daß der vorgeschlagene Weg, so viele Schwierigkeiten er auch glücklich vermeiden läßt, doch nicht bis zum Ende gangbar ist. Gerade unsere Seelsorgerpflicht kann uns zwingen, mit aller Vorsicht, aber doch mit aller Offenheit gegen die kirchliche Lehre zu polemisiren. Gottes lauteres und klares Wort, das Evangelium Jesu Christi ist und bleibt unsere alleinige Glaubens- und Lehrnorm; kommt der Friede der Gewissen in Betracht, dann hat die Wahrheit unbedingt über der Gewohnheit zu stehen, ob diese auch kirchlich sanktionirt sei. — Um allen Mißverständnissen vorzubeugen, wollen wir ausdrücklich aussprechen, was sich von selber versteht: daß wir es dem Pastor weder gestatten noch gebieten,

nun mit ängstlichem Eifer die Bekenntnisse der Kirche daraufhin zu durchsuchen, ob irgend etwas, was darin steht, der Wahrheit widerspricht, und dann dagegen seine Stimme vor der Gemeinde zu erheben — es steht ja in denselben vielerlei, was, ob man es annimmt oder nicht, mit dem Frieden des Herzens, mit dem inneren Leben sehr wenig zu thun hat, und gerade diese Rücksicht ist für den Prediger und Lehrer maßgebend, aber eben sie muß ihn thatsächlichen Nothständen gegenüber auch frei machen von dem Buchstaben der Bekenntnisse.

Aber wovor hat denn Predigt und Confirmandenunterricht unbedingt, kritiklos Halt zu machen? Eine feste Grenze, über die Niemand hinaus darf, muß es doch geben. Sonst reißt die bodenlose Willkür ein. Ist die heilige Schrift diese Grenze? Vor mir liegt ein Büchlein: die Bibel in der Westentasche, in Berlin auf der Straße gratis vertheilt, auf Wunsch in beliebigen Mengen zugeschickt — ein oberflächliches, gemeines Pamphlet, voll Hohn und Spott. Und doch müssen wir gestehen, haben wir manche von diesen widerlichen Behauptungen nur mit bebender Seele lesen können. Da schildert der Verfasser David als einen „Strauchdieb und Wegelagerer, der sich zum Häuptling des Räuberstammes Juda, schließlich zum König von ganz Israel aufschwingt, wo er seinem Hange zur Tyrannei, Meineid, Ehebruch, Meuchelmord und anderen Schand- und Blutthaten freien Lauf lassen kann. Darum ist er der Liebling aller Frommen". Gewiß, die ganze Elendigkeit der Gesinnung kommt bei diesem letzten Satz zu Tage. Die Behauptung ist praktisch durch und durch erlogen, aber, aber — wird theoretisch nie auch nur der leiseste Anlaß zu solcher ungeheuerlichen Aufstellung gegeben? — Die Schandthat gegen Uriah und Bathseba wird allgemein zugegeben, manche andere nicht! Um von der recht sehr zweifelhaften Geschichte von der Erwärmung des alten Königs durch ein schönes, junges Mädchen ganz zu schweigen — dem Simei hat David Straflosigkeit zugeschworen, auf dem Todtenbett sagt er in echt jesuitischer Weise seinem Sohn Salomo: du bist ein weiser Mann und wirst wissen, was du ihm thun mußt, daß du seine grauen Haare mit Blut hinunter in die Unterwelt kommen lässest! Den doppelten

Meuchelmord seines Feldhauptmanns Joab hat der König einst aus ungerechter Rücksicht ungestraft passiren lassen, Salomo soll auch diese Strafe vollziehen. Haben wir denn wirklich, etwa in Bibelstunden, in denen wir Stücke aus dem Alten Testament behandelten, unsern Gemeinden das Bild Davids in rücksichtsloser Wahrheit gezeichnet, so wie er war, mit vielen leuchtenden Vorzügen, aber auch mit vielen schweren Gebrechen? Wird er nicht oft genug als idealer Christ geschildert, der allerdings den einen schweren Fall gethan habe, aber durch die Buße dann zu desto größerer Vollkommenheit geläutert worden sei? Stier kann nach der Erwähnung der letzten Thaten Davids seine Lebensbeschreibung des Königs mit folgenden Sätzen schließen: „Gottes Wort im Herzen . . . so schied der alte König aus dem Leben . . . ein Vorbild Christi (!) war er seinem ganzen Leben nach . . . . . . kaum ist — etwa den Joseph ausgenommen — noch ein Mann in der heiligen Geschichte, in dem Christi Leben so reichlich sich abspiegelt". (Könige in Israel S. 74f.) Ja, was will denn Pfarrer Stier auf jenen furchtbaren Vorwurf jenes socialdemokratischen Büchleins antworten?? Es ist nicht nur eine geschichtliche Entstellung des Lebensbildes alttestamentlicher Gottesmänner, es ist auch eine Entleerung der Herrlichkeit des Herrn, wenn man meint, zwischen dem Herrn Christus und einem David, zwischen dem Leben eines überzeugten Juden und eines überzeugten Christen sei kein allzugroßer Unterschied — eine Entstellung und eine Entleerung, unter welcher die Zartheit des Gewissens und der Ernst christlicher Lebensführung unsagbar leiden kann. Also — wir Seelsorger, die wir gerade diese Zartheit und diesen Ernst mit heiligster Sorgfalt zu pflegen haben, haben zum mindesten die Pflicht, die heilige Schrift ungeschminkt das sagen zu lassen, was sie wirklich sagt, demzufolge alle ihre Auslegungen, alle Vorstellungen, die das innere Leben hindern, offen aufzugeben.

Unsere Verpflichtung reicht indes noch weiter.

Auch in der Schrift von Domela Nieuwenhuis, die

Bibel, ihre Entstehung und Geschichte, findet sich gelegentlich manch scharfer Angriff gegen Kirche und Christenthum. Es heißt dort S. 44f.: „Mit den veralteten Ideen früherer Zeiten, die einmal gut waren, weil man es nicht besser wußte, aber die durch spätere Entdeckungen unhaltbar geworden sind, kommt auch die ganze biblische Weltanschauung in Wegfall . . . Erst wenn wir über Jahve sprechen wie über Zeus in Griechenland und Jupiter in Rom, erst dann wird die Ehre der Bibel wieder hergestellt sein". Dennoch ist die Haltung dieser Schrift in sittlicher wie in wissenschaftlicher Hinsicht ungleich würdiger als die jener „Bibel in der Westentasche". Sie ist im ganzen ruhig, hie und da nicht ohne Kenntniß der einschlägigen Literatur geschrieben. Sie zieht ihre absolut falschen Schlüsse zum Theil aus absolut richtigen Prämissen, und gerade dadurch ist sie ungleich gefährlicher als jenes Machwerk, dessen Elendigkeit jeden irgendwie ernsten und nachdenkenden Menschen anwidert. Nieuwenhuis weist z. B. (S. 16) auf den Widerspruch zwischen den beiden verschiedenen Schöpfungsberichten in Gen 1 1—2 3 und 2 4ff. hin, und er folgert daraus nicht nur, daß in dem „Worte Gottes" Widersprüche vorhanden seien, sondern auch, daß die Genesis keinen einheitlichen Verfasser haben könne, sondern eine Sammlung verschiedener Ueberlieferungen und Aufzeichnungen sei. Ja, wir müssen einfach gestehen: der Mann hat Recht, unsere wissenschaftliche Ueberzeugung verbietet es uns, irgend etwas dagegen einzuwenden. Dieselbe berechtigte Textkritik übt N. an den Evangelien des N. T. (S. 33ff.), er belehrt seine Leser über die Entstehung des Kanons, dessen Zusammensetzung ein rein menschliches und erst nach vielem Streit zum Abschluß gekommenes Werk sei (S. 29f.), er verbreitet sich bei der Besprechung der Himmel- und Höllenfahrt Christi darüber, daß durch die Himmelsstürmer Kopernicus, Galilei, Kepler u. a. „der Himmel über unsern Häuptern und die Hölle zu unsern Füßen weggenommen sei" (S. 41f.); er fordert: „Will man einen Schriftsteller verstehen, dann muß man sich zurückversetzen in die Zeit, in der er lebte, in die Gedankenwelt, in der er sich bewegte, in die Umgebung, in der er verkehrte; thut man dies nicht, so handelt man ungerecht

gegen ihn" (S. 40). Auch hier müssen wir bekennen: das sind ganz richtige Behauptungen und Forderungen. Noch mehr — gerade von ihren Seelsorgern kann die Gemeinde verlangen, daß sie von ihnen nach ähnlichen Anschauungen unterwiesen werde.

Es ist nun einmal so: die Zahl derer, die an die Bibel um der Bibel willen glauben, schmilzt immer mehr zusammen. Wir wollen uns auch keiner falschen Hoffnung hingeben: die Zeit der alten ungestörten Vertrauensseligkeit kommt nicht wieder. Ihr ist durch die Wissenschaft das Ende bereitet. Diese herrscht, ihren gottgegebenen Grenzen unerachtet, auf natürlichem oder rein geistigem Gebiet mit unumschränkter Gewalt. Dazu hat sie nachgerade ihre Berechtigung nachgewiesen. Und so kommt nun ein Mensch, dem der durch die Wissenschaft und das Wissen gestärkte Wahrheitssinn das Mißtrauen gegen die Ueberlieferung geweckt hat, und fragt mich, wie es sich etwa mit Gen 1 und 2 verhalte, und wie es in weiterer Folge mit der Behauptung stehe, daß die Bibel in allen ihren Theilen und Versen Gottes ureigenes, untrügliches Wort sei — was soll ich ihm antworten? Soll ich ihm solche Fragen und Zweifel von vornherein als ungläubig, als sündhaft bezeichnen, „es stehe ja geschrieben"? dann machte ich es so wie der bekannte Vogel, der vor dem herannahenden Feinde den Kopf in den Sand steckt und meint, nun wäre er sicher. Oder soll ich mich auf den Standpunkt eines Knak stellen und die Bibel auch für den ganzen Bereich des Naturlebens als Gottes Offenbarung ausgeben, vor der jede Wissenschaft unbedingt die Waffen strecken müsse? Vielleicht nöthigt mir die Frömmigkeit, die sich in solchem Gewande zeigt, für den Einzelnen tiefe Verehrung ab. Dennoch wehrt mir meine seelsorgerliche Pflicht, durch die Verquickung solcher Frömmigkeit und Unwissenschaftlichkeit meine Gemeinde zuletzt entkirchlichen und entchristlichen zu lassen! Die Zeit ist eben eine andere geworden. Die Wissenschaft ist nicht mehr auf die Klosterzelle oder die Studierstube beschränkt. Sie popularisirt ihre sicheren, leider manchmal auch ihre unsicheren Ergebnisse. Meiner Gemeinde berichtet die größte Zeitung wie das kleinste Dorfblättchen über die Fortschritte der Wissenschaft, nament-

lich auch der Naturwissenschaft, und eine populär- oder schönwissenschaftliche Zeitschriftenlitteratur schon längst, und nun auch die Socialdemokratie führen mit einer Energie sondergleichen dem Volke zu Gemüth, daß die Resultate der Wissenschaft mit der heiligen Schrift häufig im Widerspruch ständen, daß die Bibel selbst voller Widersprüche sei — immer mit dem Refrain: es ist also mit der Bibel nichts! Also was soll ich thun? — Ich theile selbst die Kopernikanische Weltanschauung und habe folgerichtig die Vorstellung der Väter aufgeben müssen, als sei der Himmel ein bestimmter Ort über und die Hölle ein bestimmter Ort unter der Erde. Dennoch habe ich mir den Glauben bewahrt. Ich bin vielleicht etwas vorsichtiger geworden in den Aussagen über die Dinge oder Verhältnisse, die sich meiner Kenntniß und Erfahrung entziehen, aber wie den Vätern sind mir Himmel und Hölle die allerrealsten Mächte, die es giebt. So darf ich also die Wissenschaft und die Socialdemokratie ruhig alte Glaubensvorstellungen meiner Gemeindeglieder zertrümmern lassen, ruhig in dem Bewußtsein, man kann ja doch seines Glaubens leben, auch wenn eine Glaubensvorstellung fällt oder berichtigt wird? — Aber ich darf ohne Ueberhebung sagen: die Mehrzahl meiner Gemeindeglieder hat diese Freiheit des Glaubens und des Denkens nicht, und das nicht bloß durch eigene Schuld, sondern auch, wenn nicht hauptsächlich durch die Schuld der Kirche. Sie weiß viel zu wenig zwischen Glaube und Glaubenslehre zu unterscheiden, seit Jahrhunderten ist sie gelehrt, daß Bibel und Wort Gottes absolut identische Begriffe seien. Wir Theologen freilich sind von ebenso frommen wie wissenschaftlich tüchtigen Lehrern längst eines Anderen belehrt. Wir haben es, Gott sei Dank, gelernt, daß man Kritik üben, auch am „Worte Gottes“ Kritik üben, und doch ein kindlich gläubiger und demüthiger Mensch bleiben könne. Aber wir haben, zum Theil aus berechtigter Scheu, unseren Gemeinden nichts davon gesagt, und die Folge? Viele glauben entweder alles oder nichts, sie stehen den Angriffen einer falschen Wissenschaft, welche von Unrichtigkeiten oder Widersprüchen auf die Unglaubwürdigkeit der ganzen Bibel schließt, fast völlig wehrlos gegenüber, und sie werden immer wehrloser werden, je offener die Social-

demokratie Farbe bekennen wird, wenn — wir Pastoren unsern Gemeinden nicht endlich zu Hülfe kommen. O, wir haben viel zu lange geschwiegen, wo wir aus Klugheit, um unser selbst willen und vielmehr noch aus Erbarmen mit denen, die sich des Feindes nicht zu erwehren wissen, hätten reden müssen. Wir haben unsere Gemeinden gegen dieses Feindes vergiftete Geschosse decken zu können vermeint mit dem Schilde von Formeln, mit denen wir selbst uns nicht mehr zu schützen vermocht, und mit aus diesem Grunde haben nun Zehntausende oben und unten der Kirche den Rücken gekehrt, weil sie ihnen in dem Konflikt zwischen Glauben und Denken keinen Ausweg wies, ja ihrer viele „sind am Glauben irre geworden und machen ihnen selbst viele Schmerzen". Und nun, angesichts dieser schreienden Noth, will man uns immer wieder zur Vorsicht und nur zur Vorsicht mahnen: unsere Absichten seien ja ganz gut, aber unsere Gemeinden seien noch nicht reif zur Verwirklichung derselben? — Ja, schweigt nur immer fort, behelligt die Gemeinden nicht mit Fragen, die sie irgendwie beunruhigen könnten, verschließt eure Augen vor der Thatsache, daß diese Fragen für viele eurer Gemeindeglieder längst brennende, unsäglich brennende Fragen geworden sind — aber wenn danach eines Tages die Kluft zwischen Theologie und Kirche unüberbrückbar geworden ist, wenn die Christenheit immer mehr zur „Welt" wird, die sich von der Kirche nicht mehr leiten läßt, dann schweigt auch! Ihr habt nicht gethan, was ihr konntet! Zu Vorwürfen habt ihr kein Recht! Ich aber meine: wir haben unsere Gemeinden und das Reich Gottes viel zu lieb, als daß wir sie um dessen Segen sollten bringen lassen oder zusehen könnten, wie die Kirche immer mehr isolirt, immer mehr unverstanden im Volksleben dastehen wird. So riesenschwer die Aufgabe ist, sie *muß* gelöst werden: *wir müssen vor unserer Gemeinde rückhaltlos aufgeben, was als unhaltbar erwiesen ist; müssen sie einführen in das* **geschichtliche** *Verständniß der Offenbarung in den Unterschied zwischen Glaube und Glaubenslehre, zwischen ewiger göttlicher Wahrheit und menschlicher Fassung und Einkleidung dieser*

Wahrheit, zwischen Wort Gottes und heiliger Schrift, damit nicht mit der heillos zerbrechenden Hülle ihnen auch der Kern entschwinde. Brechen wir mit der alten Inspirationstheorie! Sie ist unwahr und unhaltbar, sie verdunkelt die Herrlichkeit des Herrn, sie verleitet zu Künsteleien, um nicht zu sagen Unaufrichtigkeiten, die der heiligen Schrift unwürdig sind, sie erschwert den Glauben, indem sie das Opfer des Verstandes verlangt, hie und da auch der Anschauung, der sehr bequemen, Vorschub leistet, man sei gläubig, wenn man rechtgläubig sei. Finden sich in der heiligen Schrift Widersprüche oder bei den heiligen Männern Gottes Unvollkommenheiten, die ihnen selbst vielleicht gar nicht zum Bewußtsein kommen, aber durch Wort oder Geist Jesu Christi unfehlbar gerichtet werden — verschleiern wir nichts! Sagen wir es den Gemeinden nicht, dann sagen es ihnen andere, und diese andern spotten ihnen vielleicht mit der Ehrfurcht vor dem „Worte Gottes“ oder den „Männern Gottes“ auch die Ehrfurcht von diesem Gott selbst aus den Köpfen und aus den Herzen heraus! Lehren wir denn unsere Gemeinden allüberall von dem Rechte Gebrauch machen, das Luther ihnen eingeräumt hat: was den Herrn Christus nicht treibet, das ist nicht apostolisch, ob es gleich der Apostel Petrus oder Paulus gelehrt hätte! Christus ist der Christengemeinde einiger Herr und Erlöser, sein Evangelium der alleinige Maßstab für christliches Denken und Handeln. Und fürchten wir uns vor solchem Freilassen, vor solcher Entlassung der Gemeinde aus falscher Bevormundung nicht! Der Glaube lebt von dem Evangelium; nur die Erfahrung von der Liebe Gottes, die in Jesu Christo ist, läßt mein Herz zum Frieden kommen. Warum wollen wir denn mit unseren Fündlein dem Himmel allerlei Stützen unterbauen? Das Evangelium kann ich erleben als eine seelenstillende, befreiende, adelnde Geistesmacht; und was ich erlebt, das kann ich vertheidigen, darauf kann ich trotzen, darauf kann ich sterben, und wenn eine ganze Welt von Freidenkern auf mich einstürmte, aber will ich meiner Gemeinde

allerlei Glaubenssätze aufnöthigen, deren Heilswahrheit sie nicht erfahren kann, die sicheren Resultaten der Wissenschaft oder unanfechtbaren Gründen der Vernunft zuwiderlaufen, dann treibe ich meine Gemeinde, sehr wider Willen, aber unfehlbar dem Aberglauben oder dem Unglauben in die Arme — oder ich degradiere die Religion von der ihr gebührenden Stellung einer Königin, die das ganze geistige und sittliche, private und öffentliche Leben der Menschen beherrscht, zur Stellung des Aschenbrödels herab, das im Verborgenen, allenfalls im Kämmerlein, fernab von dem feindlichen, gefährlichen Weltgetriebe, scheu sein Leben fristet. Was wir also, um unsern Gemeinden die Möglichkeit und Gewißheit wahren, bewußten Glaubens zu erhalten und zu verschaffen, also als Seelsorger treiben müssen, das ist Bibelkritik, Popularisirung feststehender Resultate der theologischen Wissenschaft, sofern ihre Kenntniß oder Nichtkenntniß auf das innere Leben von Einfluß ist, und damit Beseitigung haltloser, verjährter Satzungen. Wir verzichten darauf, die Wichtigkeit und Richtigkeit unserer Forderung noch weiter praktisch zu illustriren. Nur zwei Fragen: wollen wir wirklich auch nur versuchen, unsere Gemeinden an einen Gott glauben zu lehren, der, wie das Alte Testament oft genug berichtet, die Seinen zu unerhörter Grausamkeit anhält, selbst von Unredlichkeit sich nicht fernhält? Und wollen wir in Wahrheit dahin streben, daß die Jünger Jesu Christi nach den Fluchpsalmen Alten Testaments beten lernen? —

Freilich — so nothwendig die Bethätigung unserer Forderung ist, so unendlich schwierig, so verantwortungsvoll ist sie auch, wer wollte das leugnen! Wir wollen und sollen ja die alleräußerste Vorsicht dabei walten lassen, wir wollen die Schwachen tragen und schonen, soweit es irgend geht, wir wollen die Predigt, die mehr als alles andere positiv zu bauen hat, nach Kräften von der Kritik frei halten und dieselbe mehr in Bibelstunden, in öffentlichen Vorträgen und Besprechungen, im Konfirmandenunterricht treiben, wo wir uns eingehender mit einzelnen Fragen beschäftigen

können, eventuell auch geäußerte Bedenken sofort widerlegen können; wir wollen und wir sollen vor allen Dingen niemals Altes abbrechen, wo wir nichts Neues und Besseres an seine Stelle zu setzen haben — dennoch, schwer bleibt die Arbeit! Vielen ernsten Christen wird sie, und wenn sie noch so schonend und behutsam zu Werke geht, schweren Anstoß bereiten; gerade unter denjenigen unserer Gemeindeglieder, mit denen wir uns um ihrer aufrichtigen Frömmigkeit und praktisch-kirchlichen Bethätigung derselben willen im Grunde unseres Herzens eins und verbunden wissen, werden sich manche von uns abwenden, weil sie sich durch unser Auftreten innerlich beunruhigt fühlen und von ihm eine schwere Gefährdung des Reiches Gottes befürchten. Wiederum von denen, die in ödem „liberalem" Philisterthum, in elendem, vornehm sein sollenden Aufklärungsdünkel für die Fragen der Kirche und des Reiches Gottes wenig übrig haben, wird manch einer sich die „liberalen" Zugeständnisse des Pastors zu einem willkommenen Einschläferungstrank für das noch hie und da sich regende kirchliche oder wohl gar religiöse Gewissen machen. In der That — in der Erfüllung unserer Forderung scheinen wir, um der Scylla zu entgehen, geradeswegs in die Charybdis hineinsteuern zu müssen. Wir halten dennoch unsere Forderung unentwegt aufrecht. Zunächst. Es ist nun einmal von Anbeginn so gewesen und wird, so lange die Erde steht, wohl auch so bleiben, daß die Wahrheit dem Einen ein Geruch des Lebens zum Leben und dem Andern ein Geruch des Todes zum Tode wird. Nicht dem Leisetreter, dessen Auftreten Niemanden stört, nicht dem Aalglatten, der sich überall mit heiler Haut hindurch zu winden versteht — dem Aufrichtigen hat der Herr die Verheißung gegeben. *Absolut auch den Frommen gegenüber gilt die Wahrheit: wollte ich das Nützlichkeits- oder das Majoriätsprincip oben ansetzen, so wäre ich des Herrn Knecht nicht!* Der aus oben geschilderter Gefahr hergenommene Einwand ist also nach dieser Seite hin von vorne herein schief. Nicht daß sie nicht anstoßen, verlangt der Herr von seinen Jüngern, sondern daß sie sich unbedingt in den Dienst seiner Wahrheit stellen und ihr Kreuz, das in Folge dieses Dienstes auf sie gelegt werden

mag, geduldig tragen. Ja, noch mehr: seinen Jüngern hat der Herr gesagt: sie *werden* euch in den Bann thun. Und darum wagen wir zu sagen: wenn wir keines Andern als des Herrn Ehre suchen und thun das mit der nöthigen seelsorgerlichen Liebe und Weisheit und wir erfahren dann auch etwas davon, daß man uns in den Bann thut, dann wollen wir „uns freuen, daß wir gewürdigt werden, um des Namens Christi willen Schmach zu leiden."

Zum andern. So bitter das Bekenntniß sein mag, es läßt sich nicht bestreiten: ungezählte Schaaren, Gebildete und Ungebildete, haben zu der Wahrhaftigkeit der Diener der Kirche das Vertrauen verloren und haben gerade aus diesem Grunde der Kirche sich entfremdet, unter ihnen Männer und Frauen voll warmer Religiosität und ernster Sittlichkeit. Sie sagen: wir Pastoren behaupteten oft genug, wovon wir im Grunde selbst nicht recht überzeugt wären, wir gebrauchten die alten Formeln und dächten uns ganz etwas anderes darunter, als was sie eigentlich sagten, wir führten auf der Kanzel nicht selten eine andere Sprache als unter derselben, wir thäten es unter dem Bann der Gewohnheit oder auch, weil wir darauf angestellt wären und unser Brod davon haben wollten. Und sind denn solche Behauptungen, auch wenn wir den Vorwurf subjektiver Unehrlichkeit mit gutem Gewissen von unserem Stande als solchem zurückweisen dürfen, so ganz aus der Luft gegriffen?? Die Kirche Jesu Christi aber kann gegenüber der Gleichgiltigkeit und dem Abfall kein gutes Gewissen haben, im Gegentheil, sie hat weiter nichts als Abfall von ihr und schließlichen Untergang verdient, wenn sie mit zweideutigen Mitteln Positionen zu halten sucht, zu deren Vertheidigung die „Waffen der Gerechtigkeit" nicht mehr taugen. Gerade die Unterscheidung zwischen Gottes Wort und heiliger Schrift ist ein unbestreitbares Resultat der gesammten wissenschaftlichen Theologie, gerade sie muß die Kirche offen zugeben, sonst lädt sie mit Recht den Vorwurf der Unehrlichkeit auf sich. Die Aufrichtigkeit ist das unentbehrliche Mittel, um der Kirche den weithin verlorenen Boden wiederzugewinnen.

Endlich. Wir glauben nachgewiesen zu haben, daß wir aus

religiösen, aus seelsorgerlichen Gründen Kritik üben, üben sollen, und daß bei der geforderten Weise der Verkündigung gerade der religiöse Werth und Inhalt der betreffenden Lehrstücke durchaus keine Abschwächung oder Entleerung zu erleiden braucht. Ist das der Fall, so brauchen wir uns um den Erfolg oder augenblicklichen Mißerfolg unserer Lehrweise nicht zu sorgen. Versäumen wir nur nie, die unvergängliche, religiöse Bedeutung gerade der Dogmen klarzustellen, deren Form wir uns nicht aneignen können; predigen wir nur Christum; sorgen wir nur, daß Wort und Wandel der Gemeinde den vollgiltigen Beweis für wahrhaftiges, eigenes, inneres Leben führt, und wir werden es mit Gottes Hilfe schon erleben, daß auch solche Gemeindeglieder, die unsere Art zunächst abgestoßen hat, sich wieder zu uns zurückfinden, weil sie trotz allem und allem durch unsere Predigt dennoch das finden, was sie suchen: Förderung des inneren Lebens. Schreiber dieses darf ehrlicher Weise bekennen: so Manches er auch von jenem „in den Bann gethan werden" erfahren hat, ist doch das kirchliche Leben in seiner Gemeinde in erfreulichem Wachsthum begriffen, und was ihm ganz besonders werthvoll: zu den treuesten Gliedern seiner Predigt- und Abendmahlsgemeinde gehören gerade auch manche „Orthodoxe", die hier in der Stadt auch bei einem theologisch anders stehenden Pfarrer ihre religiöse Erbauung suchen könnten. —

6.

Was lehrt uns die Seelsorge für die Form unserer Lehre?

Sofern Form = Formel ist, haben wir bereits oben darüber gehandelt. Wir fügen hier nur einiges Wenige, Selbstverständliche über die Diktion bei! Für die Begründung und Vertiefung inneren Lebens gilt nicht nur der Satz: fides antecedit intellectum, es gilt auch der andere: fidem antecedit intellectus, und zwar auch dann, wenn man ‚intellectus' in dem einfachsten Sinne von ‚Verständniß' faßt. Ich kann die tiefsten religiösen Wahrheiten aussprechen, was nützt es, wenn ich nicht verstanden werde, und das nicht um des Inhalts willen — er kann nie tief genug werden — sondern wegen der Worte, in die ich den Inhalt kleide?

Also: sprich klar und verständlich! Meide der Regel nach die Fremdwörter! Sieh, ob deine Worte das wirklich und unmißverständlich sagen, was du sagen willst! Fliehe die langen Sätze, das undurchsichtige Satzgefüge, wobei dir der Athem, manchem deiner Hörer das Fassungsvermögen ausgeht! Vergiß nie, daß zu deinen Füßen auch solche sitzen, sitzen können, welche die Woche lang schwere körperliche Arbeit gethan haben, für deren Manchen es schon eine Aufgabe ist, einer halbstündigen geistigen Auseinandersetzung zu folgen! Verfalle aber, um volksthümlich zu reden, nicht auf Plattheiten; sie gefallen Niemandem, auch dem gemeinen Mann nicht, gerade er verlangt von dem Prediger, daß er nicht in seinem Jargon spreche, er fühlt sich sonst leicht beleidigt, weil der Geistliche ihn nicht der Sprache der Gebildeten für würdig halte. Nein, sprich körnig und sententiös, sieh dem Meister auf den Mund und brauche fleißig Bild und Gleichniß, das verstehen sie alle! Sehr ängstlich fürchte auch die langweilige Rede, sprich interessant, wenn auch nicht gesucht! Sage die eine, alte Wahrheit nicht immer auf dieselbe Weise, sonst können dir deine geweckten Zuhörer bei diesem oder jenem Theil deiner Rede schon im Voraus sagen, was jetzt kommt, und die Anderen schlafen ein. Mit einem Wort: verwende auch auf die Form deiner Verkündigung die größte Sorgfalt — sprich nicht über die Köpfe hinweg, sondern in die Herzen hinein! [1])

7.

Auch auf den Ton der Verkündigung ist der seelsorgerliche Charakter derselben von entscheidendem Einfluß.

Wir denken dabei zuerst an das Nächstliegende: an Klangstärke und -farbe. Ich muß so laut sprechen, daß mich möglichst Jeder versteht, aber ich soll nur nicht denken, daß ich das durch Schreien erreiche, das macht, besonders in großen wiederhallenden Kirchen das Sprechen undeutlich, manchen berührt es auch ästhetisch unangenehm und beeinträchtigt also die Wirkung der Predigt.

---

[1]) Nachdrücklich sei hier auf die Schrift von Hering: „Die Volksthümlichkeit der Predigt" verwiesen.

Vor allem aber soll ich mich vor dem Kanzelton hüten. Die Zeit ist vorüber, wenn sie überhaupt je da war, in der man damit imponiren kann. Gewiß, die ernstesten Anliegen, die es giebt, die religiös-sittlichen, verlangen auch in ihrer Behandlung einen ernsten Ton, die Rede wird hie und da einen hohen Grad von Feierlichkeit und Erhabenheit annehmen dürfen und müssen — nur nichts Gemachtes! Auch hier hat die Aufrichtigkeit — wir hätten bald gesagt: die Natürlichkeit — die Verheißung. Wenn der Prediger von vorneherein den Kanzelgruß und nachher die ruhigsten, erkenntnißmäßigen Darlegungen mit demselben Pathos vorträgt als die Stellen seiner Predigt, denen er mit der ganzen flammenden Kraft religiöser Ueberzeugung oder sittlicher Entrüstung Nachdruck verleihen sollte, dann steigt sofort diesem oder jenem der Verdacht auf: das ist nicht Ueberzeugung, sondern Mache, Schellengeklingel und nichts dahinter, hohles Phrasenthum, dem die ernste Vorbereitung fehlt, und der Prediger hat gründlich, vielleicht endgiltig verspielt. Nein, weder Gleichgiltigkeit noch ein falsches Pathos des Vortrags erwecke irgend Jemandem die Empfindung: durch die stete Gewohnheit sei uns die zarte innere Scheu vor Gott und göttlichen Dingen abhanden gekommen oder auch nur gemindert worden!

Ton der Verkündigung — wir denken dabei aber vor allem an die Herzensgesinnung, die gewollt oder ungewollt aus unserer Rede herausklingt.

Ein Seelsorger darf und muß sehr ernst reden können, Dolchstichen gleich, bis ins tiefste Herz und Gewissen sollen seine Worte sich einzubohren im Stande sein; um den Sünder zu retten, muß er die Sünde strafen, furchtlos, nachdrücklich, zermalmend, wenn er kann, aber — die Waffen seiner Ritterschaft seien und bleiben geistlich! Fleischliches Eifern verbittert, verstockt nur, es bessert nicht, und — was das Aergste — indem es naturnothwendig übertreibt und also ungerecht wird, giebt es dem Sünder ein gewisses Recht, sich gegen die Strafrede zu verschließen. O es ist für einen noch überhaupt sittlich empfindenden Menschen furchtbar leicht, über „Unsittlichkeit" sich zu entrüsten, wenigstens wenn andere sie begehen, und wenn man dann von Amtswegen

dazu da ist, dem Unrecht mit allem Ernst entgegenzutreten, dann kann man gerade auf der Kanzel sich in einen Eifer hineinreden, der die Fensterscheiben erklirren macht, das „Fluchen" kostet dem alten Adam wenig Mühe! Aber es ist furchtbar schwer, für die Feinde zu beten, gerade den Sündern gegenüber die Liebe nicht zu verleugnen, die alles trägt und alles hofft und alles glaubt — am schwersten vielleicht, sich von Herzen zu freuen, wenn der Sünder Buße thut, wenn der verlorene Sohn heimkehrt. Europa durchreisen, zum Kreuzzug gegen die verruchten Sklavenjäger auffordern und daneben von Fürsten und Gewaltigen sich als Apostel der Humanität preisen lassen, das kann trotz Lavigerie manch einer, auch ein Evangelischer; aber nach Afrika gehen und auch den Sklavenjägern das Evangelium predigen und dabei nicht haben, wo man sein Haupt hinlegt oder womit man Hunger und Durst stille, das kann nur der, der seinen Herrn und seine Brüder lieb hat. Aber darüber besteht auch kein Zweifel, wer von diesen der Mann nach dem Herzen Gottes ist, des Gottes, der nicht des Sünders Tod, sondern des Sünders Leben will. Gerade damit erzeigt Gott seine Gerechtigkeit, daß er die Gottlosen gerecht „macht!" Röm 3 26. Und darum sage ich: bei allem Strafen nur nie das letzte Ziel, die Besserung des Uebelthäters, aus dem Auge verlieren! Gott helfe uns, daß wir „die Stimme wandeln" können, auch dann und gerade dann, wenn sein Geist uns sendet, Sündern ihre Sünde zu zeigen! Ich bin überzeugt: die „Leichenrede" manches Amtsbruders würde weniger scharf und seine gerade in Folge davon unendlich schlechte Stellung zu manchen Familien seiner Gemeinde würde weniger schlecht geworden sein, wenn man ihm am Sarge des Sünders etwas weniger Entrüstung über die Sünde, und etwas mehr Erbarmen sowohl mit dem Verstorbenen, der doch gerade mit seiner Sünde am elendesten daran war, als auch mit den Hinterbliebenen abgefühlt hätte, in deren Leidenskelch oft gerade das Sündenleben ihres Angehörigen — ja wohl: trotz allem und allem immer ihres Angehörigen — der bitterste Tropfen war.

Je kleiner die Gemeinde, desto schwerer für den Prediger, in rechter Weise seines Strafamts zu walten, denn desto größer

die Gefahr, daß einerseits der Sünder die allzu deutlich hervortretende Absicht der Strafpredigt merkt und verstimmt wird, daß andererseits in denen, gegen die er gesündigt, sehr unchristliche Pharisäergedanken sich regen. Ich greife ein Beispiel heraus, das mir die pommerschen Verhältnisse nahelegen. Ein Geistlicher ist von einem Privatpatron, etwa einem Rittergutsbesitzer, gewählt und in sein Amt eingeführt. Er sieht alsbald, daß sein Patron ein wenig christliches Leben führt, auch seine Arbeiter nicht so stellt und behandelt, wie er es als Christ müßte. Wie hat sich der Pfarrer diesen offenbaren Mißständen und Aergernissen gegenüber in seiner Predigt zu stellen? Ich bin freilich froh, daß für mich diese Frage nie praktisch geworden ist, ich halte es für unendlich schwer, gerade dann, wenn es sich um offenbar unchristliche Behandlung armer Taglöhner handelt, der Gutsherrschaft auf rechte, evangelische, ebenso weise wie unerschrockene Art gegenüberzutreten. Aber soviel sehe ich aus heiliger Schrift: auch den Sklaven gegenüber, deren Loos wahrlich nicht besser war als das unserer Knechte und Tagelöhner, haben sich die Apostel wohl gehütet, irgend ein aufreizendes oder erbitterndes Wort in den Mund zu nehmen, auch dem „wunderlichen" Herrn haben die Sklaven gehorsam zu sein (vergl. besonders 1. Petrus- und Philemonbrief). Und das steht mir ebenso außer allem Zweifel: eine Predigt über die beregten Mißstände ohne voraufgegangene, ernsteste persönliche Seelsorge an dem Missethäter, und eine Predigt darüber in der Art, daß die Gemeinde der Taglöhner und der kleinen Gutsbeamten — weiter gehört außer dem Patron Niemand zur Gemeinde — sich bei den Worten des Predigers sagt: „Da sitzt der Uebelthäter und heute hat es unser Pastor ihm einmal ordentlich gegeben!" — sie ist ebenso ungehörig wie nutzlos. Ungehörig — nach dem Wort des Herrn Mtth 18 15. Nutzlos, denn die Erbitterung, die den Gemaßregelten in 99 von 100 Fällen überkommt, wird ihm sehr leicht den Skorpion statt der Peitsche gegen die Untergebenen in die Hand drücken. Wohl, unter vier Augen, da sage der Seelsorger unter Umständen dem Herrn Grafen oder dem Herrn Baron die Wahrheit ins Gesicht mit einer Deutlichkeit, die nichts, aber auch gar nichts zu wünschen übrig läßt,

aber er hat nicht das Recht, ihn in der Predigt öffentlich, direkt an den Pranger zu stellen — es sei denn, daß er offiziell Kirchenzucht zu üben habe, aber diese hat man ja wiederum schwerlich in der Predigt zu üben, und außerdem hat dabei glücklicher Weise doch auch der Gemeindekirchenrath mitzureden, und endlich hat nach evangelischen Grundsätzen die Kirchenzucht doch erst da einzutreten, wo man alle Mittel der suchenden Liebe, der Seelsorge erschöpft hat. Wann aber sind sie erschöpft? — Nein, nein, wir wollen es nie vergessen, daß wir um die Seelen werben sollen, und daß, je böser der Schade ist, seine Heilung desto tieferes Erbarmen von uns fordert. Vergessen wir doch auch das nicht: unaufhörliches Strafen ermüdet und stumpft ab; manchem Menschen muß es wie einem Kinde immer wieder und positiv gesagt werden, was er zu thun hat; die idealen Forderungen des Christenthums gilt es der Gemeinde zu bezeugen, Christum gilt es vor die Augen zu malen in aller seiner leuchtenden Herrlichkeit, damit ihr gegenüber ganz leise, aber ganz gründlich der Sünder sich seiner Elendigkeit schämen lerne — uns dünkt: das heißt, evangelisch Sünde strafen. Sünde zu strafen, nur um zu strafen, dazu fehlt uns der Muth. — Noch eine Aeußerlichkeit, die aber doch nicht bloß Form und Aeußerlichkeit ist! Es hat einmal Jemand von der Predigtweise überhaupt gesagt: quod non dictum est per „du“, dictum est „perdu.“ Das hat seine tiefe Wahrheit. Dennoch will uns dünken: gerade bei der Strafrede redet der Geistliche wirksamer und — bescheidener, wenn er das „du“ und „ihr“ recht oft mit „ich“ und „wir“ vertauscht — I Cor 9 27!

Seelsorgerlich soll der Ton der Predigt sein. Seelsorgerlich aber ist nicht schulmeisterlich! Es ist ja richtig: wir Pastoren sind sehr stark für das religiös-sittliche Leben unserer Gemeinden verantwortlich zu machen, und wohl uns, wenn uns das Gefühl nie verläßt: wir sollen der Gemeinde etwas bieten, was ihr inneres Leben zu fördern im Stande ist. Dreifach glücklich der Prediger, dessen Wort, sobald er den Mund aufthut, wahrhaftiges, geisterfülltes Zeugniß des Lebens ist, das in seinem eigenen Herzen strömt. Todte können nicht lebendig

machen. Für den Erfolg unserer gesammten Wirksamkeit wäre es dringend zu wünschen, daß wir Pfarrer die geistlich lebendigsten Glieder unserer Gemeinde wären. Wehe aber, wenn einer von uns auf den Gedanken käme, sein Beruf (seine Ordination) ersetze diese innere Qualität, und er wollte nun die ihm anvertraute Gemeinde als die unfertige und unselbständige, ihm in jeder Beziehung untergeordnete und folglich von ihm in jeder Beziehung zurechtzuweisende Masse (Joh 7 49) behandeln, die jedes seiner Worte, insonderheit die auf der Kanzel gesprochenen, als das lautere Wort Gottes hinzunehmen habe, deren abweichende Meinungen ein gräulicher Irrthum seien u. s. w. Ob Mann oder Weib, ob Greis oder Kind, kein Mensch läßt sich nachhaltig von dem beeinflussen, der sich fühlbar über ihn erhebt. Die Hochmüthigen sind uns allen die Widerwärtigsten, vor denen schließt sich unser Herz zu. Nur der sanftmüthige und von Herzen demüthige Jesus hat es wagen dürfen, alle zu sich zu rufen, daß er sie erquicke! So lassen sich auch unsere Gemeinden nicht wie Schuljungen behandeln. Es mag sein, daß hie und da der besonders energische Charakter eines Geistlichen auch heute noch, wie es früher öfter war, zu der auch die Gedanken seiner Gemeindeglieder beherrschenden Willensmacht wird. Aber er täusche sich nicht: erzwungenes Denken und Fühlen ist im Reiche Gottes ohne sonderlichen Werth. Auch denkt hinter dem Rücken des Geistlichen doch nahezu jeder, was er will, wenn die Gegenwart desselben den Mund auch verschließt. Die Zeiten der Patriarchen sind gewesen. Das ist auch eine Folge der Reformation, die den Menschen, und zwar jeden, auch den „Laien" in einer bis dahin unerhörten Weise auf sich selbst gestellt hat. Und wollen wir Nachfolger Luthers das bedauern? Würden sich unsere Gemeinden unsere ewige Bevormundung gefallen lassen, so würden sie vielleicht ganz normale Kirchengemeinden im Sinne Roms sein, denen es als Verdienst angerechnet wird, wenn sie blindlings annehmen, was die Kirche ihnen „zu glauben vorstellt" — aber wahrhaft evangelische Kirchengemeinden, die zu forschen haben, „ob es sich also halte," wie der Pastor sagt, die auf Grund freieigener Entscheidung der Wahrheit zu gehorchen und in die Arbeit

des Reiches Gottes einzutreten haben, wären sie damit noch nicht. Gewiß, überzeugen will und soll unsere Predigt, aber Ueberzeugung reift nur im Sonnenlicht persönlicher Freiheit. Und darum bleibt es bei dem alten Apostelwort: nicht Herren des Glaubens, Gehilfen der Freude sollen wir unsern Gemeinden sein. Nicht wir, der Herr hat den Gewissen zu gebieten. Nicht unsere Auffassung, die Wahrheit ist es, die die Seelen gewinnt. In deren Dienst wollen wir uns stellen, ihren Sieg getrost erwarten, auch in erstorbenen Gemeinden. Mit Gewalt ist nichts zu machen. Seelsorge ist nur möglich bei Achtung vor fremder Ueberzeugung, auch wenn sie eine irrende ist. Seelsorge fordert eine heilige Scheu, in das Innenleben eines andern störend, verletzend einzugreifen. Noch einmal: nur kein hochfahrendes, schulmeisterliches Wesen! —

8.

Wir reden endlich von der Intention unserer Verkündigung.

Wir sagten: Christus soll der centrale Inhalt unserer Predigt sein, weil Christus allein wahres Leben schaffen kann. Dabei wird der Seelsorger sich aber stets gegenwärtig halten, daß auch Christus ohne den Menschen selbst ohnmächtig ist, daß vielmehr das Gewebe alles Lebens einen doppelten Einschlag hat: Gottes Führen und des Menschen Gehen, Gottes Gnade und des Menschen Fleiß. Den Menschen zu diesem „Fleißthun, seinen Beruf und seine Erwählung festzumachen" aufzurufen, muß darum das ernste Anliegen seelsorgerlicher Predigt sein. Demzufolge hat sie sich vor zweierlei zu hüten: sie darf weder einschüchtern noch einschläfern, denn beides beeinträchtigt das „Fleißthun" des Menschen, beides stört dem Herrn Christus sein Werk. Sie darf nicht einschüchtern. Muth verloren, alles verloren! Soll der Mensch das Riesenwerk seiner Erneuerung und Bekehrung wirklich beginnen und einem gesegneten Ende zuführen, dann darf ihm das Vertrauen nicht zerbrechen, weder auf die Gnade, noch zu sich selbst. Und darum wollen wir nicht müde werden, der für sich verlorenen Welt immer wieder das Evangelium von dem Erbarmen des

Vaters zu verkündigen, der auch des verlorenen Sohnes treulich wartet, ob er nicht heimkehre, und ihn, wenn er heimkehrt, in alle verlorenen Kindes- und Königsrechte wieder einsetzt umsonst. Wir wollen der Gemeinde immer von Neuem sagen, daß Christus kein Executor ist, der von der zahlungsunfähigen Seele die Zahlung mit Gewalt eintreibt, sondern daß „er giebt, was er fordert, und dann fordern kann, was er will". Oder vielmehr: wir wollen den Herrn Christus so predigen, daß unter unserm Wort die gedrückte, zagende Menschenseele von seiner erlösenden Macht selber etwas erfährt, dann brauchen wir ihr nicht erst zu sagen: traue doch, vertraue Ihm dich an — sie thut es schon von selbst. Wir aber, die wir gegenüber der Größe der Aufgabe selber oft den Muth verlieren möchten, wollen das kühne, aber wahre Wort Kaftans beherzigen: wer nicht auch die Sünden des Kreises, in den ihn Gott gestellt und für die er Rechenschaft schuldig ist, doch wiederum ansehen lernt als ein Stück Welt, der er gekreuzigt ist, der ist noch ein Stümper in der Freiheit, damit uns Christus befreiet hat! (Vergl. I Cor 4 2 ff.).

Bei Weitem ernster aber als die Gefahr der Einschüchterung ist für unsere evangelische Predigt mit dem Grundsatz der Rechtfertigung allein aus Gnaden durch den Glauben die andere Gefahr, daß sie einschläfere. Wie oft haben schon träge Gemüther das Evangelium von der Alles vergebenden Liebe Gottes zum Feigenblatt für ihre Schande gemacht und — haben wir Prediger des Evangeliums ein ganz gutes Gewissen dabei? Gewiß, gegen die pharisäische, heidnisch-römische Selbst- und Werkgerechtigkeit wollen wir, solange Gott Kraft und Athem giebt, mit dem Schwerte dreinschlagen, den Begriff des „Verdienstes" wollen wir hassen, so tief wir können, er ist der Tod alles Lebens, aber wir wollen doch um Gottes und der uns anvertrauten Seelen willen nicht „Verdienst" und „That" verwechseln! Träumt der Mensch von jenem, ist er ein Narr. Unterläßt er diese, ist er verloren, trotz Gnade und Erbarmen! Um Gnade würdigen, erfahren, verstehen zu können, muß man erst einsehen lernen, daß man derselben auch bedürftig sei, aber lediglich eigene sittliche Arbeit überzeugt mich von der

Unzulänglichkeit eigener Arbeit. Und darum ist die Bußpredigt, die dem Menschen auch nur etwas von dem leisesten Gedanken erweckt, er brauche nichts zu thun, weil doch all sein Thun umsonst sei, ebenso verfehlt, total verfehlt, als eine Gnadenpredigt, die den Unterschied zwischen gut und böse, gerecht und ungerecht nicht unbedingt als einen auch vor Gottes Richterstuhl giltigen, schwerwiegenden hinstellt. Wissen wir es denn nicht aus eigener Erfahrung, daß wer Sünde thut, der Sünde Knecht wird, und daß, je länger man die Kette trägt, sie immer schwerer, immer fesselnder wird? Wissen wir es zum andern nicht auch aus Erfahrung, daß wir nie angstvoller um Hülfe gerufen haben, als wenn uns der Todesernst unserer Verpflichtung vor Gott durchdrang? Pharisäische Selbstgerechtigkeit ist niemals die Folge eigener sittlicher Arbeit, sondern nur die Folge davon, daß diese fehlt. Nach dieser Seite stellt mich die Verantwortlichkeit für das Heil meiner Gemeinde, d. h. die Seelsorge unweigerlich vor die Aufgabe: den Hörer meiner Predigt in die sittliche Arbeit einzustellen. Wie das geschieht? Wir wiederholen bis zum Ueberdruß: wir müssen Christum predigen; zeigen müssen wir das unendlich leuchtende, aber auch unendlich schwer zu erringende Ideal eines Lebens, wie es Christus uns vorgelebt hat, verfolgen wollen wir den christlichen Gedanken nach Art der Bergpredigt bis in seine tiefsten Gründe, wieder und wieder wollen wir ihn verklärt werden lassen durch das Licht von Golgatha, um — — dann dem Hörer zu sagen: das kannst du doch nicht? Dann verführte ich ihn direkt zur Leichtfertigkeit — nein, um ihm dann kurz und gut zu sagen: mir nach, spricht Christus, unser Held! Thue das, so wirst du leben! — O, das braucht uns Niemand zu sagen: der Mensch kann aus sich allein bitterwenig, wir wissen es selbst. Aber wo steht denn der Mensch für sich allein? Doch nur dann, wenn er sich mit Bewußtsein und Entschiedenheit von Gott lossagt. Aber dann, wenn Gott ihn unter den Schall seines lebendigen Wortes gestellt hat und nun

gerade, direkt seine Hand nach ihm ausstreckt, um ihm wider Schuld und Elend zu Hülfe zu kommen, nun soll ich die Gnade Gottes „lästern“ und dem Menschen sagen: du kannst nicht? Predige ich seelsorgerlich, thue ich es nicht. — Ein Beispiel zur Erläuterung beider letztgenannten Forderungen: wie soll ich den Uebergang vom 1. zum 2. Hauptstück des lutherischen Katechismus gestalten, eine Aufgabe, die ich in Predigt, Beichtrede, Konfirmandenunterricht fort und fort zu lösen habe? Ich darf nach der Entwicklung der Gebote, des Willens Gottes nicht sagen: „Verflucht ist, wer nicht bleibt in alle dem, was geschrieben ist im Buch des Gesetzes, daß er darnach thue“, denn so würde ich den Hörer zur Verzweiflung bringen können; ich darf aber auch nicht sagen: du kannst diese Gebote nicht halten, sie sind zu schwer, der „Glaube“ macht selig — damit wiegte ich ihn in den Schlummer der Trägheit zurück, aus dem er unter dem Weckruf des in den Geboten lebendigen Geistes Gottes soeben zu erwachen begonnen, nein ich habe ihm zu sagen: du mußt Gottes Gebote halten, hältst du sie nicht, wirst du schuldig, du mußt, denn du kannst! —

Noch eine Folgerung ergiebt sich aus unserem Princip, rücksichtlich des Kreises, für den die Verkündigung zu berechnen ist. Der Seelsorger ist für die ganze Gemeinde da, also hat der Prediger seine Predigt so einzurichten, daß unter sonst normalen Verhältnissen alle Glieder seiner Gemeinde, gleichviel welcher dogmatischen oder politischen Richtung oder welchem Stande sie angehören, von derselben etwas haben können. Das ist aber nur möglich, wenn der Prediger einen über alle Sonderinteressen erhabenen Standpunkt einnimmt und sich gegen jeden Standpunkt der denkbar größten Objektivität befleißigt. Er selber soll seinen eigenen Standpunkt haben und festhalten, es taugt am wenigsten für den Prediger des Wortes Gottes, wenn er wie ein Rohr ist, das der Wind hin und her webt, aber je ausgeprägter die eigene Ueberzeugung ist, desto sorgfältiger habe ich mich vor Ungerechtigkeit gegen andere Ueberzeugung zu hüten. Wie ein theologisch oder dogmatisch freier stehender Prediger den religiösen Bedürfnissen auch der Gebundeneren genügen könne, haben wir oben ge-

zeigt. Wir möchten hier nur noch betonen, daß er es sich nie in den Sinn kommen lasse, den dogmatisch unfreien oder handgreiflich verkehrten Standpunkt auch für einen religiös untüchtigen zu halten. O wenn man nur unserm kirchlichen Liberalismus etwas von der Glaubensinnigkeit des Pietismus und von der Kirchlichkeit des Orthodoxismus einflößen könnte — bei Gott, er könnte es gebrauchen! Aber eben darum — muß der Geistliche den Schwachheiten oder Bedenklichkeiten der genannten Richtungen entgegentreten, dann thue er es ohne alle unnöthige Schärfe und Bitterkeit, er verletze nur da, wo er nicht anders kann, er rede vor Allem nicht verächtlich über sie! Auch sonst zeige er in jeder Beziehung, daß die Wahrheit, nämlich der Herr und sein Evangelium, nicht nur die Gewissen, sondern auch die Geister frei macht! — Der Geistliche soll Allen Alles sein — er hat sich also ebensowenig als Capitalistenpastor zu geberden, der jeden Versuch, die bestehende Gesellschaftsordnung zu ändern, als Empörung wider Gottes heilige und ewige Ordnung brandmarkt, von Socialdemokraten redet, als ob sie durchweg mit Dieben und Aufrührern auf einer Stufe ständen, noch hat er sich zum Volksanwalt zu machen, der unbesehen die Ansprüche des „4. Standes" vertritt und durch allgemeine Verdächtigungen der Besitzenden Neid und Haß entflammt. Die Predigt soll auch kein wissenschaftlicher Vortrag sein, aber sie hat ebensowenig etwas zu behaupten, was wissenschaftlich längst als unmöglich oder unrichtig nachgewiesen ist, am allerwenigsten soll sie die Wissenschaft verdächtigen oder „Umkehr" von ihr verlangen, was in den Augen aller Kundigen doch nur nach Hochmuth oder nach Unwissenheit oder nach allem beiden aussieht. Auch ein Hervorkehren seiner politischen Ueberzeugung erscheint uns mit der Stellung des Geistlichen als Seelsorger unvereinbar, und zwar möchten wir dies — zum Schlusse wird ja ein leises Abweichen von der Linie des Themas erlaubt sein — ausdrücklich nicht bloß für seine Lehr- und Predigthätigkeit, sondern auch für sein ganzes öffentliches Auftreten behaupten. Vaterlandsliebe, der wir wie nur einer das Wort zu reden haben, findet sich nicht bloß bei dieser oder jener Partei, noch viel weniger ist diese oder jene Partei alleinige Inhaberin oder Vertreterin des Reiches

Gottes. Die Programme politischer Fraktionen, auch die revidirten, sind viel zu armselig, um die Größe Christi zu fassen. Die Parteigegensätze wiederum haben nun einmal bei uns eine Schärfe angenommen, daß ein Mitglied der Kreuzzeitungspartei schwerlich zu mir als seinem Seelsorger Vertrauen faßt, wenn ich mich in meiner Gemeinde zum Wortführer des Fortschritts aufschwinge oder in meiner Predigt jene verdächtige, und umgekehrt. Unter den Lesern des Reichsboten kann es gerade so gut Heuchler geben als es unter den Lesern des Berliner Tageblattes Christen von ernster Herzensfrömmigkeit und bewußter kirchlicher Haltung giebt. Nein, der wäre das Ideal eines Gemeindepredigers, zu dessen Füßen Sonntags sich Kreuzzeitungsmänner und Fortschrittsleute, Manchesterliche und Socialistische, Gelehrte und Fabrikarbeiter, Männer mit scharfem Verstand und Frauen mit warmem Gefühl mit gleicher Freudigkeit zusammenfänden.

So sei der Pfarrer Jedermanns Diener, aber — und damit schließen wir, darin gründet und gipfelt unsere ganze Ausführung — er sei Niemandes Knecht! Einer ist's, der uns Pastoren, der seine ganze Gemeinde sich zum Eigenthum erkauft hat und fortan seine Ehre, seine Herrenehre keinem Andern geben will — Einer ist unser Meister: Christus!

Forschungen der Gegenwart über Begriff und Entstehung der Kirche.

(Vorträge in einem theologischen Ferienkursus zu Bonn 1893.)

Von

Karl Sell.

Bei der gestellten Aufgabe zu berichten über „Forschungen der Gegenwart über Begriff und Entstehung der katholischen und evangelischen Kirche“ betone ich, daß ich nicht über alle hier einschlagenden Forschungen berichte und daß ich über diese Forschungen nur berichte und noch nicht in der Lage bin ein abschließendes Urteil über sie zu geben. Man wird das erklärlich finden, wenn man sich überzeugt hat von dem merkwürdigen Umschwung der Gedanken und Gesichtspunkte, der auf diesem Forschungsgebiete gerade in der Gegenwart sich vollzogen hat. Dann wird man auch vielleicht mit mir der Meinung sein, daß eine unmittelbare Anwendung dieser Gesichtspunkte in den Bewegungen der Gegenwart noch nicht am Platze sei, aber daß aus ihrer weiteren Verfolgung sich vielleicht ein Licht gewinnen lassen wird zur Schlichtung mancher Wirrnisse der kirchlichen Praxis. Wir stehen meines Erachtens an einem fruchtbaren Wendepunkt der theologisch-historischen Forschung auch auf dem Gebiete von dem ich zu sprechen habe. Er wird aber nur dann fruchtbar sein, wenn die neu aufgestellten Ideen ruhig geprüft und verarbeitet werden ohne Vermischung mit Tagesstreitigkeiten. Was heutzutage — wie jederzeit — das Ausreifen der wissenschaftlichen Ge-

danken am meisten schädigt, ist die vorzeitige Verwertung neuer Forschungen im Kampf der Schlagwörter. Sie verlieren dadurch ihren ursprünglichen Gehalt und die in ihnen verborgene mannigfaltige Keimkraft. Als Einleitung gestatte ich mir eine Bemerkung über die Aufgabe der Kirchengeschichte als Wissenschaft im Unterschied von der Kirchengeschichte als Gegenstand des (akademischen) Unterrichts. Ich möchte unterscheiden: Kirchengeschichte als Wissenschaft und so zu sagen als praktisch theologische Disciplin. Der alte Encyklopädiker Hyperius rechnet die Kirchengeschichte unter den IV. Teil seines Systems, die das umfaßt, was wir praktische Theologie nennen. Sie ist ihm die Ueberlieferung von der kirchlichen Vergangenheit, deren jedes Gemeinwesen bedarf vornehmlich aber auch die Kirche. Diese Kirchengeschichte im weitesten Umfange des Wortes, die Kunde von der gesammten kirchlichen Vergangenheit, ist ein grenzenloser Stoff von einem niemals zu überschätzenden Wert. Sammlungen dieses Stoffes so gut man sie machen konnte, sind von Anfang an alle Werke gewesen, die man kirchengeschichtliche Werke nennt. Und noch heute verfolgt die akademische Disciplin der Kirchengeschichte, verfolgen die dafür bearbeiteten Lehrbücher zunächst den Zweck, diesen Stoff zu überliefern. Man hat diesen Darstellungen alle erdenklichen Definitionen gegeben: man hat sie gestempelt zu einer „Darstellung des Reiches Gottes auf Erden", einer historia sacra, zu einer Geschichte des allmächtigen Durchdringens der evangelischen Wahrheit, zu einem Gemälde der christlichen Kultur — und sie sind sämmtlich berechtigt, aber alle diese Gesichtspunkte sind populärer Natur. Sie beleuchten den Stoff einigermaßen, aber sie gliedern ihn nicht, sie führen die Mannigfaltigkeit nicht auf eine Einheit zurück. Die wissenschaftliche Aufgabe der Kirchengeschichte kann nur eine einzige sein und wenn es keine solche einzige gibt, dann verfolgt sie überhaupt kein wissenschaftliches Ziel. Und diese Aufgabe scheint mir die zu sein: die Kirche zu erklären. Die Entstehung und Entwicklung dessen was wir „die Kirche" nennen, das ist die Aufgabe, die die wissenschaftliche Kirchengeschichte zu lösen hat. Wer höher hinaufstrebt in der Wissenschaft, steckt sich meines Erachtens ein unmög-

liches Ziel, wer dahinter zurückbleibt kann unschätzbare Materialien sammeln und ein vortrefflicher Erzähler sein, aber die Aufgabe der Wissenschaft, die immer die des Erklärens ist, erreicht er nicht. Die Kirche ist in verschiedenen Zeiten etwas sehr verschiedenes gewesen. Aber immer ist sie doch etwas gewesen: eine erst kleine und geringfügige, dann wachsende Körperschaft, Genossenschaft, Gesellschaft von Menschen, eine „sociale Zelle" oder ein Zellenkörper innerhalb des Meeres der Menschengeschichte und Nationen mit bestimmten Ordnungen und Institutionen. Diese Korporation in ihren ersten Anfängen, so weit es möglich ist zu belauschen, in ihrer Entstehung und allen ihren Wandelungen zu verfolgen bis auf diesen Tag, das ist die wissenschaftliche Aufgabe der Kirchengeschichte. An der Ausbreitung und Einschränkung dieser Gesellschaft hängen sodann die Geschicke der christlichen Religion und Civilisation. Aber diese zu verfolgen in allen ihren Breiten ist mehr die Aufgabe der allgemeinen Kulturgeschichte. Was der theologische Historiker dieser sog. Kulturgeschichte zu leisten hat ist die Darlegung der Entwicklung des Kirchenkörpers in seinen eigentlichen Ursachen und Bedingungen.

Greift man höher hinauf und stellt der Kirchengeschichte die Aufgabe, die Entstehung und Entwicklung des Christenthums zu beschreiben, so überfliegt man meines Erachtens das wissenschaftlich Mögliche. Die Entstehung des Christentums, so gewiß das Christentum auf dieser Erde einen Anfang genommen hat, ist doch nach dem Urteil unseres Glaubens mit einem Geheimnis umgeben. Wenn auch auf Erden entstanden, ist es doch nicht „von dieser Erde". Das gilt schon von der Zubereitung der Weltgeschichte für den Empfang des Christentums. Wir glauben eine solche und wir meinen auch ihre Spuren zu gewahren, aber wir können nicht mit wissenschaftlicher Bestimmtheit sagen: Diese Ereignisse hat die Vorsehung gefügt. Für einen profanen Blick ist nichts „gefügt", für einen religiösen Alles. Sodann der Anfang des Christentums ist die Persönlichkeit Jesu Christi. Wir glauben an ihren höheren Ursprung, an ein Geheimnis ihres Wesens, wodurch sie sich von allen anderen Menschen unterscheidet. So gewissenhaft wir nun

um der Wahrheit willen jeden historischen Zug an dieser Persönlichkeit, jede zeitgeschichtliche und nationale Verbindung, in der er erscheint, nach den Quellen prüfen müssen, so sehr jede, auch die negativste Kritik nur ein Mittel ist, um das höchst mögliche Maß von Gewißheit in Beurteilung seiner geschichtlichen Erscheinung zu erreichen, so werden wir doch, wenn Er der war und ist, an den der Christenglaube glaubt, niemals ganz das Geheimnis seines Wesens erfassen und ausdrücken können, Er ist und bleibt inmitten der Geschichte eine übergeschichtliche Gestalt und mit diesem Bekenntnis verzichten wir darauf, mit den Mitteln der historischen Forschung allein Ihn zu verstehen. Weiter aber ist auch der Christenheit irgend welche Fortwirkung und Fortdauer seines Geistes auf Erden verheißen. Dieser Faktor, so gewiß er ein wesentlicher Faktor in der wirklichen geschehenen Geschichte ist, ist er doch für uns geschichtlicher Weise nicht zu beobachten. Eine „Geschichte des Christentums“ im innerlichsten Sinne des Wortes, eine Geschichte des Gemeinschaftslebens der Christen unter einander nicht nur, sondern mit Gott übersteigt unser Vermögen. Darum müssen wir auch von dieser Aufgabe abstehen. Durch die Ausgestaltung der Kirche allein als greifbare Societät ist das Christentum ein an Mächtigkeit stets zunehmender Faktor der Weltgeschichte geworden. Und diese merkwürdige menschlich-irdische Korporation der Christen, die zugleich behauptet der Augapfel Gottes auf Erden zu sein und das eigentliche Ziel seines Weltregiments, die Kirche, die können wir in allen ihren Funktionen und Umbildungen verfolgen, soweit uns der Bericht der Quellen nicht verläßt. Sie also zu verstehen, zu erklären, das ist die Aufgabe der Kirchengeschichte als exakter Wissenschaft.

In dieser Aufgabe finden alle Einzeldisciplinen der Kirchengeschichte, wie sie auch heißen mögen: Dogmengeschichte, Gottesdienstgeschichte, Verfassungsgeschichte, Kunstgeschichte, Sittengeschichte &c. ihren Einheitspunkt. Denn so gewiß sie sämmtlich in ihrer Einzelheit zu verfolgen sind, um der Genauigkeit willen, so gewiß sind sie doch alle zu verbinden zu einem Ganzen um der einen Erklärung willen, die wir zu geben haben: wie ist die

Kirche einer jeden beliebigen Zeit entstanden, wie hat sie sich entwickelt und wie verändert? Erst heutzutage schlägt in den genannten Einzeldisziplinen dieser alle verbindende Gedanke durch und damit erheben sie sich zum Range einer exakten Wissenschaft.

Mit dieser Vorbemerkung habe ich genügend die Aufgabe motivirt, die uns gestellt ist. Mein Bericht über Forschungen nach Entstehung und Begriff der Kirche geht auf das Centrum aller kirchengeschichtlichen Bestrebungen, will auf die eigentlichen Ziele ihrer wissenschaftlichen Arbeit hinweisen.

Ist die Entstehung der Kirche wissenschaftlich begriffen oder ist sie annoch ein historisches Problem und worin besteht dieses Problem? Das hat sich nunmehr zu zeigen.

I.

Die Frage nach der Entstehung der Kirche ist darum wissenschaftlich so schwer zu behandeln, weil sich hier die verschiedenen Konfessionen mit dogmatischen Behauptungen entgegenstehen und jede Konfession für ihre Anschauung den Beweis aus der Geschichte zu führen sucht. Es war von je her das Interesse der protestantischen Ansicht, ausgenommen der anglikanischen, die Entstehung der katholischen Kirche möglichst spät anzusetzen und alle Spuren derselben, die man etwa im neuen Testament finden könnte, möglichst wegzudeuten. So durfte vor allem das Bischofsamt im späteren katholischen Sinn in dem neuen Testament nicht gefunden werden. Umgekehrt die katholischen Gelehrten suchten die Einrichtungen ihrer Kirche möglichst in das neue Testament hinein zu interpretiren, insbesondere das Bischoftum als das eigentliche Nachfolgeramt der Apostel, der ersten Bischöfe und Führer der Kirche zu erweisen.

Eine gedeihliche Verhandlung begann darum erst, als man protestantischerseits der katholischen Behauptung entgegenkam und eine Entstehung der katholischen Kirche bereits im apostolischen Zeitalter zugab, davon aber die eigentliche und ursprüngliche Stiftung Christi unterschied. Es wurde der katholische Begriff der Kirche als der korrekte Kirchenbegriff zu Grunde gelegt, der Begriff der Kirche als einer auf bestimmten Aemtern ruhenden einheit-

lichen Anstalt, und zum Ausgangspunkt der ganzen späteren Entwicklung erklärt, die protestantische Ansicht aber dadurch aufrecht erhalten, daß man in Christus ursprünglicher Stiftung etwas ganz anderes fand, nämlich den Gedanken des Reiches Gottes. Der Begriff der Kirche war so aus einem Theologumenon, was er noch bei den Reformatoren war, eine juristische Größe geworden. Den Glaubensgehalt des Begriffes barg man sicher im Begriff des „Reiches Gottes" und so konnte er selbst und die Entstehung des damit bezeichneten sozialen Körpers untersucht werden, ohne daß man fürchten mußte, mit dieser Untersuchung den evangelischen Glauben selber zu beunruhigen. Die Frage nach der Entstehung der Kirche und ihrem Begriff wurde eine rein historische Frage. Das geschah durch Richard Rothe. Sein Buch vom Jahre 1837: Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung, Ein geschichtlicher Versuch, I. Bd. (es ist nur ein Bd. erschienen), bildet den Ausgangspunkt der Verhandlungen über die Entstehung des Begriffs der Kirche und ihrer selbst, deren Abschluß die Forschungen der Gegenwart sind.

Zum Geschichtsschreiber der Kirche ward der vom Pietismus ausgegangene theologische Denker gebildet als Gesandschaftsprediger in Rom und Freund von Bunsen, wo er unter eifrigen Studien der ältesten Kirchengeschichte die lebendige Macht des Katholicismus kennen lernte. Er bekennt selbst, welch' tiefen Eindruck er von Möhler's Erstlingswerk „die Einheit der Kirche" erhalten hat. Seine Absicht ist, die Frage nach die Entstehung des Protestantismus aus der alten Kirche heraus zu beantworten, im Sinne des höheren idealen Rechtes des Protestantismus, nachdem er dem Katholizismus sein volles historisches Recht gelassen hat. Dieses historische Interesse wird durchkreuzt durch das andere gleichfalls protestantisch geartete aber wesentlich systematische Interesse an der Konstruktion der beiden Sphären von Kirche und Staat, die seine theologische Ethik in nuce enthält. Danach schließen Kirche und Staat als getrennte Organisationen, so wie sie ursprünglich entstanden sind, sich gegenseitig aus, da der Staat in seiner Vollendung gedacht der Inbegriff aller sittlichen Funktionen

der Menschheit ist und darum auch die religiöse Funktion in sich aufnehmen muß, während andererseits die Kirche bei ihrem Trieb, die Welt zu beherrschen, diese auch sittlich organisiren muß und so immer mehr den Charakter der ausschließlich religiösen Gemeinschaft verliert. So muß die Kirche schließlich aufgehen in dem Staat, nachdem sie ihn lange als Welt bekämpft hat, wodurch das Ziel der Erlösung das Reich Gottes, die wirkliche civitas dei erreicht wird. Christus hat allein das Gottesreich gewollt, d. h. den vollkommenen Gottesstaat, die Kirche ist nur ein Mittel zu diesem Zweck, er hat sie (Matth. 16 18) nicht gestiftet, sondern nur vorbereitet und sie wird vergehn, wenn ihr Dienst gethan ist. Das bedeutsamste in der auf diese prinzipielle Einleitung folgenden geschichtlichen Darlegung über die Entstehung der Kirche ist die scharfe Unterscheidung die Rothe macht zwischen der Entstehung der christlichen „Gemeinde" und ihrer Verfassung und der Gründung der eigentlich so zu nennenden „Kirche". Die Organisation der gottesdienstlichen Gemeinde der apostolischen Christenheit hat sich nach dem Vorbild der jüdischen Synagogenverfassung aber auch in Analogie zu der römischen Municipalverfassung nach Zweckmäßigkeitsrücksichten vollzogen unter der Leitung von frei gewählten Gemeindevorstehern, Presbyterbischöfen, die ein Collegium für Aufsicht, Fürsorge, Vermögensverwaltung und Lehre bilden. Innerhalb der Christenheit wird dann zunächst der Gedanke der „Kirche", der ἐκκλησία τοῦ θεοῦ als des Leibes Christi von Paulus ausgebildet, d. h. der Verbindung aller Gläubiger durch den heiligen Geist zu einem die Welt allmählig in sich aufnehmenden und alle ihre natürlichen Unterschiede aufhebenden neuen heiligen Gemeinwesen, dessen sichtbare Bindeglieder die Apostel sind. Aus diesen Vorstellungen erwächst im gegebenen Moment die eigentliche „Gründung der Kirche" und zwar noch durch die Apostel. Die Bedrohung der Christenheit durch die Gegensätze in ihrer Mitte Judenchristentum und Häresien anderer Art, ebenso der Fall Jerusalems machen eine engere Verbindung der Gemeinden untereinander notwendig, die von den Aposteln vollzogen wurde durch die Einsetzung des Episkopates als der Nachfolge des apostolischen Amtes. Das Hauptzeugnis für diesen Episkopat als das Einheits-

band der gesammten Christenheit als „Kirche" sind die Ignatianischen Briefe und seine Bedeutung ist, daß fortan die Gemeinschaft mit Christo bedingt ist durch die Zugehörigkeit zur Kirche, diese aber durch den Gehorsam gegen den Bischof. So sind die von den Aposteln eingesetzten Bischöfe die Träger der apostolischen Lehrautorität und Schlüsselgewalt geworden, aber als eine solidarische Korporation, in der jeder Einzelne seine besondere Gemeinde vertritt und dabei zugleich allen Gemeinden der Kirche vorgesetzt ist. Durch die Verwandelung des christlichen „Gemeindeamtes" in ein apostolisches Fürstentum (ich bilde diesen Ausdruck) wird die Gemeinschaft der Christengemeinden zu einer katholischen d. h. antipartikularistischen, allgemeinen Gemeinschaft, der „katholischen Kirche", dem bewundernswürdigsten religiösen Organismus, der gedacht werden kann. Diese Kirche ist also zwar nicht die Stiftung Christi, aber das Werk der Apostel und die Entfaltung des Begriffes der Kirche als der einen universellen, heiligen, apostolischen ausschließlichen Gemeinschaft der Erlösung ist das Werk der patristischen Theorie vom zweiten Jahrhundert an. So haben der Zwang der Umstände und der Zug der Ideen die einzelnen Gemeinden zur Kirche umgeschaffen. Ihre Entstehung ist die Folge der schwersten Krisis, die das Christentum erlebt hat, der eigentliche Ausgangspunkt seiner irdischen Geschichte. Denn im Kampf mit der Welt vollzieht sich nun das grandiose Geschick der Kirche. — Es ist begreiflich, daß der erste Gegner dieser Construktion, F. Chr. Baur, ihr den Vorwurf des Katholisirens nicht ersparte. Rothe's Werk ist über die Anfänge nie hinausgekommen und darum die Erprobung seiner Aufstellung am gesammten Stoffe der Ueberlieferung schuldig geblieben, denn der Verfasser war froh den historischen Detailuntersuchungen entronnen zu sein und lange beherrschte die Tübinger Schule das Feld der von ihm zuerst prägnant formulierten Frage nach der Entstehung der Kirche, die bis dahin auch für die protestantische Forschung eine Stiftung des Herrn selber gewesen war. Auch für Baur, der in seiner christlichen Kirche in den ersten 3 Jahrhunderten ein Gesammtbild seiner Einzelforschungen entwarf, war das Merkmal des Katholizismus, des Altkatholizismus der

monarchische Episkopat. Auch bei ihm ist die Kirche als geschichtliche Größe entstanden aus der Idee der Kirche. Aber diese Idee und jene Institution sind das Produkt der tiefen Kämpfe, die erst das Urchristentum zerrissen und die dann als Gnosticismus und Montanismus die Christenheit in die äußerste Gefahr brachten und so zum Zusammenschluß der seither streitenden Richtungen führten, die Entstehungszeit des Episkopats ist also das zweite Jahrhundert und sein deutlichstes Denkmal sind die pseudonymen Briefe des Ignatius einerseits, die clementinischen Schriften andererseits. Der Bischof als Stellvertreter Gottes und Christi, als Bewahrer der apostolischen Tradition verbürgt die Einheit der Kirche und da alle Bischöfe zusammen dieselbe Aufgabe haben, so ist es natürlich, daß derjenige, von dessen apostolischem Vorgänger die ganze Stiftung der Kirche ausgegangen ist, der römische Bischof als Nachfolger des Petrus eine Stellung über den Anderen, den Primat verlangt. Was die Not gebot, was die immer mehr sich auswachsende Idee der christlichen Einheit forderte, das wurde durch eine um die Mittel nicht verlegene tendenziöse Schriftstellerei als die ursprüngliche Ordnung der Christenheit hingestellt. Nun hielt man den Episkopat als das Fürstenamt der Kirche für eine Stiftung Christi. Durch ihn ist die christliche Kirche oder katholische Kirche erst zu jener geschichtlichen Existenz gelangt, auf der alles folgende beruht. Nachdem das Christentum als Kirche einmal in der Welt etablirt war, mußte seine natürliche Tendenz nicht mehr die Erwartung des Weltendes sein, sondern die Weltunterwerfung. Die Verweltlichung der Kirche beginnt. Ihr einfacher Grundgedanke ist der der Stellvertretung: Christi durch die Apostel, der Apostel durch die Bischöfe, also einer göttlichen Monarchie.

Nur in der historischen Erklärung der Kirche, nicht in der Auffassung ihres innersten Wesens weicht Baur von Rothe ab. Für Beide ist der Katholicismus der eigentliche Ausgangspunkt der Kirchengeschichte. Nach Rothe geht der Kirchengeschichte voran die ursprüngliche Zeit, da mit schöpferischer Macht in der Person Christi etwas Neues in die Welt eingetreten ist, das zu verarbeiten alle künftigen Weltzeiten

nur gerade ausreichen werden, nach Baur geht ihr voran eine Zeit chaotischer Gährung, in der Christi Wort wohl ein Ferment ist, aber Heidentum und Judentum die wesentlichen Bestandteile bilden und die Persönlichkeit des Paulus der eigentliche geschichtliche Träger der Entwicklung ist. Innerhalb der Tübinger Schule erwuchs ihr bedeutendster Gegner Albrecht Ritschl, der mit der zweiten Auflage seiner „Entstehung der altkatholischen Kirche“ 1857 den Bruch mit Baur vollzog.

Baur's Lebensarbeit ist die Frucht einer genialen kombinatorischen und divinatorischen Kritik, die sich vorwiegend denen empfahl, die mit ihm die philosophischen und religiösen Voraussetzungen teilten. Aber sie hat das kaum zu überschätzende Verdienst, zum ersten Male eine Würdigung aller geschichtlichen Faktoren, die bei der Entstehung der Kirche mitgewirkt haben, zu versuchen, während man bis dahin dieselbe teils als ein der Erklärung gar nicht bedürftiges providentielles Geheimnis angesehen hatte (gehörte doch die Kirche ins credo), teils als einen ebenso geheimnisvollen Abfall von der ursprünglichen Stiftung Christi: die Frage ist jetzt nach der Entstehung der bischöflichen katholischen Kirche.

Ritschl hatte bereits in der ersten Auflage seines Werkes den Weg einer streng methodischen Untersuchung eingeschlagen, die der Baur'schen Konstruktion, die nach ihrer geschichtsphilosophischen Abkunft vielfach mit der unbenannten Größe der „dialektischen Entwicklung der Idee“ rechnete, gegenübergestellt die regressive Erschließung des gesuchten früheren aus dem bekannten späteren. Er behandelte denselben Gegenstand, den in Baur's Sinne Schwegler in seinem „nachapostolischen Zeitalter“ behandelt hatte, indem er die Entstehung der im dritten Jahrhundert vorhandenen katholischen Kirche erschließt aus der Vergleichung des Katholizismus mit dem in literarischen Dokumenten ebensogut bezeugten Urchristentum. Nach Baur-Schwegler ist die katholische Kirche das Produkt der Ausgleichung des judenchristlichen und heidenchristlichen Gegensatzes. Dem tritt Ritsch entgegen, indem er den Gegensatz zwischen den Uraposteln und Paulus als einen nur relativen zeigt, der eine gemeinsame Basis nicht ausschließt, vielmehr fordert. Von den späteren Gegensätzen des Judenchristen-

ums und Heidenchristentums weist er nach, daß das Juden-
hristentum auf die Entstehung der altkatholischen Kirche ohne
Einfluß geblieben ist; dagegen hat das Heidenchristentum, indem
es das Verständnis der paulinischen Gedanken und der altesta-
nentlichen Grundlage des Christenthums verlor, den späteren
Katholizismus vorbereitet vermöge seiner gesetzlichen Auffassung
des religiösen Verhältnisses zu Gott. Das dogmatisch-ethische
Gesetzthum der nachapostolischen Schriftstellerei, die Auffassung
des Christentums als der Unterwerfung unter eine neue Lehre
(= Glaube) und ein neues Gesetz (im Leben), die an die Stelle
des alten aufgehobenen Bundes getreten sind, hat den Katholizis-
mus ebenso vorbereitet, wie die Erhebung des einen Bischofs
über mehrere Presbyter in den echten Ignatianischen Briefen den
späteren mit apostolischer Lehrgewalt ausgerüsteten Episkopat.
Diese drei Stücke: die Auffassung des Christentums als nova
lex, die Glaubensregel als der Inbegriff apostolischer Lehr-
überlieferung und der monarchische Episkopat bilden den Katho-
lizismus. Ritschl unterscheidet wie Rothe den früheren und
späteren Episkopat als Gemeindeamt und Kirchenamt. Ursprüng-
lich gab es in den einzelnen Gemeinden nur eine Mehrheit von
gewählten Beamten, die promiscue als ἐπίσκοποι und πρεσβύτεροι
bezeichnet werden, als Träger eines und desselben Amtes. Dies
Amt ist nicht eine Abzweigung des apostolischen Lehramtes, denn
hiefür hatten die ältesten Gemeinden neben den Aposteln andere
Lehrer und die Lehre stand allen Gläubigen frei (später verbindet
sich allerdings auch Lehre damit), sondern es besteht in erster
Linie in der disziplinarischen Aufsicht über die Gemeinde, in der
Verwaltung des Gemeindevermögens, der Leitung des regel-
mäßigen Gottesdienstes. Dieses „Gemeindeamt“, aber nicht eine
„Kirchenverfassung“ haben die Apostel angeordnet. Auch später
wird es besetzt durch Wahl. Die diesen Beamten allein vorbe-
haltenen gottesdienstlichen und disziplinären Befugnisse, die sie
aber im Namen der Gemeinde vollziehen, sondern sie allmählig
von der Gemeinde als ein besonderer Stand ab (ordo, κλῆρος) und
so nimmt beim Verblassen der Idee vom allgemeinen Priestertum
aller Gläubigen dies Amt die Gestalt eines priesterlichen Vorzuges

an. Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts ist in einzelnen Kirchengebieten, Antiochia, Ephesus, Smyrna, über die Presbyter ein Bischof erhoben (vgl. die drei echten Ignatianischen Briefe), dem sich die Gemeinde unterzuordnen hat. Sein Amt ist aber noch Gemeindeamt, nicht Kirchenamt. (Die Apostel haben den Episkopat nicht absichtlich gestiftet). Ueberall findet man die Spuren, daß die Presbyter ursprünglich die gleichen Funktionen hatten. Die dogmatische Ansicht von der Uebertragung der apostolischen Lehrautorität auf diese Bischöfe, wonach nun jeder Bischof ein Zeuge der Wahrheit für die ganze Kirche ist, macht aus diesem vorkatholischen Episkopat das Bischofsamt oder Kirchenamt, den katholischen Episkopat. Er ist fertig, nachdem im Kampfe mit dem Monoteismus auch der priesterlichen Charakter auf den Bischof beschränkt wird als den obersten Richter der Gemeinde an Christi Stelle, kraft einer besonderen Wirksamkeit des heiligen Geistes auf denselben. So beruht die einzelne Gemeinde in ihrer Verbindung mit Gott auf dem Bischof, die Kirche auf der Gesammtheit der Bischöfe. Die politische Verfassungsform bedingt die Zugehörigkeit zu Gott.

Mit dieser Erklärung des Katholizismus, der so wenig die älteste Form des kirchlichen Gemeindelebens ist, als die Lehre der Kirchenväter des dritten Jahrhunderts noch die apostolische Lehre ist, glaubt Ritschl eine Pflicht protestantischer Geschichtsforschung erfüllt zu haben[1].

Diese Rothe-Ritschl'sche Lehre von der Entstehung der Kirche aus der Gemeinde, von dem Zusammenschluß der ursprünglich selbständigen einzelnen Gemeinden unter dem Einfluß herrschend werdender veränderter dogmatischer Vorstellungen zu einem größeren Ganzen, einer großen Kirche ist seitdem herrschend geworden. Die Kirche ist danach das spätere, eigentlich nur die Multiplikation der einzelnen „Gemeinde". Und die konkrete Darstellung dieser Großkirche wird dann die Bischofssynode, die Versammlung die Vertreter aller einzelnen Gemein-

[1] Die „Kirche" ist hienach nicht gestiftet, sondern entstanden, sie ist ein Produkt der Gesammtbewegung der Christenheit, die man Katholizismus nennt.

en. Der Primat, den so frühe schon Cyprian in seiner Lehre on der Begründung des ganzen Episkopats auf den einen Petrus usgesprochen hat, erscheint demnach als eine Despotisirung der rsprünglich gleichen Bischöfe. — (Diese von der protestantischen Wissenschaft ausgebildete Ansicht stimmt auch mit der modernen ltkatholischen Auffassung von der Fälschung des Katholizismus urch die Alleinherrschaft des römischen Bischofs[1]).

Innerhalb dieser geltend gewordenen Anschauung ist eine eue Wendung eingetreten durch das von Harnack eingeführte Buch von Edwin Hatch „Die Gesellschaftsverfassung der christichen Kirche im Altertum, Gießen 1883."

Während Rothe noch eine Anlehnung der ältesten christichen Gemeindeverfassung an die jüdische Synagogenverfassung nnahm, war man später auf die mit den ältesten Christengemeinen parallel laufenden Erscheinungen des weitverbreiteten religiösen Genossenschaftswesens der antiken Welt aufmerksam geworden und er Versuch war von Heinrici und Weingarten gemacht vorden, die älteste christliche Gemeindeverfassung aus dem Einvirken dieser Vorbilder zu erklären. In umfassender Weise unterahm dies Hatch, auch er will die spätere katholische Kirche rklären und verwendet dazu nicht nur die durchgängige Analogie er antiken Kult-Genossenschaften, sondern seine lebendige Anchauung von der sozialen und finanziellen Lage des Reiches zur Zeit der Ausbreitung des Christentums. Wie diese die rasche Ausbreitung einer Religion der Armen und Rechtlosen, der Mühseligen und Beladenen erklärt, so auch die grundlegenden genossenchaftlichen Einrichtungen der Christenheit. Hatch findet, daß die pätere Kirchenverfassung: Bischof, Collegium von Presbytern und Diakonen gegenüber dem Volk nicht zu erklären ist aus einem rsprünglichen Gemeindeamt der Gemeindeleitung, dem der Pres-

[1] Eine kritische Besprechung dieser Gemeindetheorie würde auf ihre Bedingtheit durch die Gesammtlage des deutschen Protestantismus einzuehen haben, der unter dem Einflusse des Pietismus und Schleiermacher's ie Kirche auf dem Weg der Gemeinde suchte. Auch die wissenschaftlichen Theorien stehen unter dem oft unbewußten Einflusse der Strömungen des raktischen Lebens.

byter-Episkopen, sondern daß diese Organisation entstanden ist durch eine Verbindung mehrerer gleich ursprünglicher sämmtlich nach bereits vorhandenen Analogieen gebildeter Ordnungen. Die Gemeinden, in denen Armenpflege, gemeinsamer Gottesdienst, wechselseitiger Verkehr der Bruderschaft untereinander eine so große Rolle spielten, besaßen Verwaltungsbeamte, Finanzbeamte, die die so wichtige Vermögensverwaltung besorgten mit ihren Gehilfen, nach Analogie der antiken Vereinsschatzmeister, das sind die ἐπισκόποι und διάκονοι. Sie unterschieden sich aber auch in verschiedene Stände, der Alten, Gereiften und Jüngern, sie bedurften zur Entscheidung von Fragen der Sitten und Sittlichkeit, zur Gemeindezucht, zur Entscheidung von Rechtsstreitigkeiten, darnach auch zur Ermahnung einen eigenen Stand in der Gemeinde: die Presbyter.

Es ist bei der Verschiedenheit dieser Organisationen durchaus möglich, daß Bischöfe als solche dem Collegium der Presbyter angehörten. Der Bischof der späteren Zeit ist derjenige, der als Mitglied des Presbyterkollegiums diesem ständig präsidirte und durch die Vereinigung der Vermögensverwaltung mit der Disziplin in seiner Hand eine Obergewalt über die andern Presbyter erlangte, wozu als wichtigstes noch hinzukam: die Reinheit und Einheit der Lehre der Christenheit konnte in den Zeiten der beginnenden Irrlehre nur verbürgt werden durch die Vorsteher der Gemeinde, die dann zugleich die Hüter der Lehre waren.

Dieser Anschauung hat Harnack die Beobachtung hinzugefügt, daß die episkopale Organisation, die den Gottesdienst und die Wohlthätigkeit umfaßte, die rein disziplinäre an Bedeutung weit überragte. Sodann hat Harnack in seiner Ausgabe der διδαχή τῶν δώδεκα ἀποστόλων darauf hingewiesen, daß es in den ältesten Gemeinden neben den Aemtern der Bischöfe und Diakonen wie der Presbyter einen Stand von charismatisch begabten Aposteln, Propheten, Lehrern gegeben hat, die als Diener der ganzen Christenheit nicht der einzelnen Gemeinde angehören, nicht gewählt, sondern vom heiligen Geiste abgeordnet. Ihr Amt ist der Dienst am Wort. Diese Anschauung teilt auch Weizsäcker in seinem apostolischen Zeitalter der christlichen Kirche. Sonach hat man sich die Entstehung der späteren Kirchenverfassung zu

denken hervorgegangen aus der Verschmelzung von drei Organisationen:

1. der geistlichen, religiösen, die Lehrer der Christenheit,

2. der patriarchalischen Gemeindeleitung durch Presbyter, Aelteste,

3. der administrativen, der äußern und innern Verwaltung durch Bischöfe und Diakonen.

Wurden Bischöfe in das Presbyterkollegium aufgenommen, so wuchs dadurch ihre Bedeutung, noch mehr aber, wenn sie den Dienst der Propheten und Lehrer übernahmen. Das ist beim Aussterben der urchristlichen Propheten und Lehrer geschehen und so bildete sich die Vorstellung der Uebertragung vom Charisma der Lehre auf die Gemeindeleiter, die Bischöfe der Gemeinde wurden die Lehrer der Kirche, der Christenheit.

Diese von allem Detail der Forschung absehende Skizze des leitenden Grundgedankens bei der seitherigen protestantischen Forschung über die Entstehung der Kirche hat doch gezeigt, in wie hohem Grad wir bei dem Stand der Quellen über die uns beschäftigende Frage auf Hypothesen und auf Exegese angewiesen sind. Es handelt sich darum, Begriffe, deren heutiger Inhalt, ja deren Inhalt im 3. Jahrhundert uns vollkommen deutlich ist, Bischöfe, Presbyter, Diakonen, Apostel, Propheten, Lehrer, auf ihren Ursprung zurückzuverfolgen, in einer Reihe abgerissener Ueberlieferungen immer aufs Neue den eigentümlichen Sinn zu ermitteln, den diese Begriffe dort haben. Es handelt sich womöglich darum, eine deutliche Vorstellung von den innern und äußern Zuständen der ältesten Christengemeinde zu gewinnen, von dem was ihre Seele bewegte, ihre Phantasie beschäftigte, damit wir daraus uns die Notizen deuten, die oft unverständlich genug davon reden. Dabei glaubte man, darüber vollkommen sicher sein zu dürfen, daß dies eine feststand: die katholische Kirche als rechtlicher Organismus, die Kirche überhaupt ist ein Ergebnis der Geschichte, nicht eine Stiftung der Apostel. Katholisch und Kirche ist dasselbe.

II.

Diese gemein-theologische Anschauung zu erschüttern, hat Rudolf Sohm unternommen in seinem 1892 erschienenen Kirchenrecht, erster Band, enthaltend die geschichtlichen Grundlagen (VIII. Abteilung 1. B. vom Systematischen Handbuch der Deutschen Rechtswissenschaft h. von Karl Binding. Leipzig, Duncker und Humblot.)

Sohm, der den Juristen als bahnbrechender Forscher und genialer Darsteller auf dem Gebiete des deutschen und des römischen Rechts längst bekannt war, als akademischer Lehrer und öffentlicher Redner weithin gefeiert, der auch über die Gebiete, die seinem Fache weit abzuliegen scheinen, überraschendes Licht verbreitet, hat sich bei den Theologen hohe Achtung erworben durch seine „Kirchengeschichte im Grundriß", eine Ueberschau über das ganze Gebiet der christlichen Weltgeschichte, wie wir sie noch nicht besaßen. Mit dem neuesten Werk, das Bestandteil eines systematischen Handbuchs der deutschen Rechtswissenschaft ist, ist er unter die theologischen Forscher getreten, indem er es unternimmt, das seitherige Kirchenrecht aus den Angeln zu heben auf dem Wege einer religiösen, einer theologischen Kritik. Der gefeierte Jurist ist zum Theologen geworden, der der Jurisprudenz im Gebiete der Kirche Fehde ansagt mit dem von der ersten bis zur letzten Seite seines Buches immer wiederholten Satz: „Das Kirchenrecht steht mit dem Wesen der Kirche im Widerspruch."

Den Beweis dieses Satzes erbringt er durch eine Geschichte des Kirchenrechtes und damit ebensowohl des Katholizismus wie des Protestantismus in den Zeiten ihrer Grundlegung. Keine Geschichte der Kirche bietet er — er hat sie bereits im Umriß gezeichnet! — dazu würde unendlich viel mehr gehören: sie kann nur verstanden werden in der ganzen Fülle geistlichen und weltlichen Lebens, das durch die Andachtsstätten und die Werkstätten, die Häuser und die Gerichtsstätten der Christenheit, das durch alle vom Kreuz beherrschten Erdzonen geflutet ist; wohl aber eine Geschichte des Begriffes der Kirche in ihrem Verhältnis zum Recht. Diese ist es, die uns besonders interessirt.

Ich unterlasse es, die These Sohm's, „das Kirchenrecht steht im Widerspruche mit der Kirche“ nach ihrer rechtsphilosophischen Seite zu prüfen. Er hat damit den Juristen in ihren Augapfel gegriffen und die werden ihn schon verteidigen.

Ich versuche vielmehr, seine ganze Darstellung, die trotz des glänzenden packenden Stils, in dem sie geschrieben, nicht leicht ist, verständlich zu machen durch einige erläuternde Gedanken, für die ich auf seine Zustimmung hoffe, wenn er sie auch nicht so ausgesprochen hat.

Sohm's Grundanschauung, ohne deren volle Würdigung man ihn nicht verstehen kann, scheint mir folgende zu sein: Die beiden Sphären von Religion und Recht können niemals zusammenfallen. Sie verhalten sich nicht zu einander wie Kreise von verschiedenem Umfang, auch nicht wie Seele und Leib, die doch trotz ihrer Verschiedenheit immer beisammen sind, sondern sie sind disparate Dinge: wo das eine ist, kann das andere nicht sein. Religion ist wesenhafte, wirksame Verbindung mit Gott durch seinen Geist und sein Wort. Sie ist ein Leben aus göttlichen Kräften und für göttliche Ziele, so ist sie das allerrealste, das wirklichste Leben, was es gibt. So ist in allem, was wir „religiöses Leben“ nennen in der menschlichen Erfahrung etwas Göttliches mitgesetzt. Die Religion ist immer, wo sie ist, heiliger Geist. Ihre subjektive Seite ist Glaube, Liebe, Gebet. Ihre objektive Seite ist Gottes lebendiges Wort, seine Selbstbezeugung in unserer Seele. In der Religion, die in ihrer ganzen Fülle im Christentum enthalten ist, empfängt man eine vollkommene Offenbarung Gottes in Christo, man wird ein Glied am Leibe Christi. Aus der Religion, die göttliche Mitteilung ist, folgt von selbst die Religionsgemeinde, das Reich der Menschenseelen, in denen Gott selber herrscht, das ist die Kirche. Auf der Ueberzeugung von der vollen Realität aller dieser christlichen Begriffe ruht die Deduktion, die in denkbar weitestem Abstande von dem neutralen Begriffe der Kirche als „Religionsgenossenschaft“ steht. Das Recht ist die Aufrichtung und Abgrenzung von gewissen Ordnungen, wonach bestimmte Handlungen dem Einen zustehen, dem Andern nicht. Diese Ordnung behauptet sich durch

Zwang und sie herrscht als Form d. h. es genügt für das Recht, daß das geschieht, was es verlangt einerlei aus welchen Gründen. Wird diese Ordnung, die unumgänglich nötig ist im Verkehr der Menschen untereinander eingeführt als ein Gebot der Religion, so hängt der Verkehr, die Gemeinschaft mit Gott ab vom Gehorsam gegen Autoritäten, die zunächst nicht durch den Geist, den sie geben, sondern kraft ihres Amtes den Verkehr mit Gott vermitteln. Sie wirken nicht unmittelbar göttlich, wie das Wort es thut, sondern sie wirken nur durch ihre äußere Macht eine im Uebrigen vielleicht recht geheimnisvolle Verbindung mit Gott. Man muß ihnen glauben und erlangt erst durch diesen Glauben den Verkehr mit Gott, der dann mit allen seinen Aeußerungen abhängig ist von diesen Autoritäten. (Beispiel: allein das von dem Bischof dargebrachte Dankgebet ist ein Gebet, das Gottes Ohr wirklich erreicht, allein die vom Bischof gespendete Confirmation nimmt die Schuld der Sünde von den Gläubigen.) So wirkt das Recht als unumgängliche Ordnung der Kirche alterirend auf die Religion ein. Es gibt nun eine doppelte Art des Verkehrs mit Gott, den unmittelbaren Verkehr, den die dazu Berufenen, Berechtigten haben und einen durch diese erst zu vermittelnden. So ist durch solche Ordnungen auch Christus von seinen Gläubigen getrennt. Also eine „göttliche Rechtsordnung" würde Gott selber beschränken, demnach kann sich Gott in seinem Verkehr mit uns nicht an eine Rechtsordnung binden, es gibt keine göttliche Rechtsordnung. Nennt man die Religionsgemeinde Kirche, so kann es in der Kirche kein Recht geben. Weder bindet sich Gott an die Form, noch wirkt er mit Zwang. Das schließt die Anwendung des Rechts innerhalb einer kirchlichen Gemeinde, soferne es sich in ihr um irdischen Besitz, um Ausübung gewisser Befugnisse, um Strafe, Zurechtweisung und gegenseitige Rücksichtnahme handelt, nicht aus. Aber dieses Recht bezieht sich nicht auf den Verkehr von Gott und Mensch, von Christus und seinen Gläubigen in der Gemeinde. Dieser Verkehr ist entweder vorhanden, vorhanden in Wort, Gebet, Andacht, Sakrament, vom Geiste geleiteter Liebesübung, im Glauben und brüderlicher Empfindung — oder er ist nicht vorhanden. Dieser Verkehr ist das einzige, um dessenwillen es überhaupt Religion gibt und Kirche gibt.

Ob diese Grundanschauung Sohm's, die die eines geläuterten evangelischen Christentums ist, auf alle Stufen der christlichen Religion ohne weiteres angewendet werden kann, ist fraglich. Die Normalgestalt der Religion ist nicht immer auch ihre Wirklichkeit. Sollte die Kirche das einzige Institut sein, das von Widersprüchen in seiner Existenz freibleibt?

Sodann Sohm's Methode. Er tritt an die heilige Schrift als forschender Historiker heran. Zur Erörterung kritischer Fragen bietet sich ihm keine Gelegenheit und auf manche seither unbestrittene kritische Auffassung wirft seine Darstellung ein neues Licht d. h. sie ist geeignet, sie aufs neue zweifelhaft zu machen. Aber er verwertet ihre Zeugnisse nur als Historiker, liest und erklärt sie wie eine geschichtliche Urkunde. Sie ist ihm wohl, das sieht man, in ihren Zeugnissen Norm seines Glaubens. Aber sie ist nicht das Richtmaß seines Denkens über die Kirche. Sie ist ihm Norm des Glaubens im subjektiven Sinne, aber ihre Erzählungen sind ihm nicht Objekt des Glaubens, sondern Berichte, deren Geschichtlichkeit der freien Prüfung unterliegt.

Sohm's Darstellungsweise, in hohem Grade fesselnd, ist nicht Erzählung, sondern Untersuchung. Das gefundene Resultat aber weiß er als ein gewandter Anwalt seiner These in immer neue günstigere Beleuchtung zu setzen. Sie ist blendend und bestechend; überzeugend daran ist die innere Wärme. Endlich: der Lutheraner Sohm stellt zwar den Grundgedanken der lutherischen Bekenntnisschriften ans Licht, aber er setzt sich dabei mit der gesammten „lutherischen" Theologie und Jurisprudenz in Widerspruch.

Um Sohm's Darstellung von der Entstehung des Kirchenrechtes verständlich zu machen, oder wie jetzt schon gesagt werden kann, von der Entstehung des „katholischen" Kirchenbegriffs, fasse ich die bis auf ihn eingebürgerte Anschauung vom ursprünglichen Wesen der christlichen Gesellschaftsverfassung zusammen: Im Anfang der Christenheit gab es eine Reihe über das römische Reich und weiterhin gleich der jüdischen Diaspora zerstreuter christlicher Konventikel. In diesen versahen die Apostel, Apostelschüler, oder besonders redegewandte und im Glauben bewährte Männer die Stelle der Pfarrer: sie predigten, lasen

wohl auch apostolische Schriften vor. Sie genossen die höchste Ehre und wurden aus freiwilligen Beiträgen besoldet. Dabei hatte jede Gemeinde ihren selbstgewählten Kirchenvorstand, ihr Presbyterium, das auf Ordnung und Zucht hielt und auch die Gottesdienstordnung handhabte, Diakonissen und Witwen anstellte und die Korrespondenz besorgte, auch für andere Konventikel kollektirte. Als die Apostel starben und philosophische Grübler und phantastische Schwärmer die Gemeinden aufregten, übertrug man den Vorsitzenden des Presbyteriums, die sich immer mehr ans Selberpredigen gewöhnt hatten, notgedrungen die Vollmacht, mit der Berufung auf die apostolische Autorität, von der man einen so lebendigen Eindruck noch hatte, ohne ihre Gedankenreihen selber original reproduzieren zu können, diese Irrlehren niederzuschlagen. Dabei aber geriet man unversehens immer mehr in die Accomodation der Gedanken an die besten heidnischen philosophischen Systeme und auch in die Accomodation der gottesdienstlichen Ordnungen an das ringsumher im Heidentum übliche. Je mehr man auch in feierlichen gottesdienstlichen Handlungen, in mysteriösen Gebräuchen dem heidnischen Kultus die Spitze bieten konnte, je mehr man mit der heidnischen Philosophie in schlagender Argumentation wetteifern konnte, um so sicherer fühlte man sich in seinem sturmfesten apostolischen Glauben und die nunmehr auch als Pastoren mit unfehlbarer Lehrgewalt das gesammte Kirchenwesen leitenden Aeltesten konnten als die eigentlichen Säulen des Ganzen gelten. Da sich überall in den Conventikeln aus demselben Grunde die gleiche Ordnung erhub, bedurfte es schließlich keiner ausdrücklichen officiellen Vereinigung aller dieser Gemeinden mehr: die feierlichen Zusammenkünfte ihrer Oberältesten stellten die Einheit der Christenheit dar. Wer sich ihr nicht unterwarf, ging damit des Christenrechtes verlustig. Aus den vielen Conventikeln war eine Kirche geworden[1]).

---

[1]) Absichtlich habe ich diese Vorstellung in modernen Ausdrücken wiedergegeben, um auf ihre meist unbewußten Quellen in den geltenden protestantischen Anschauungen von der prinzipiell unabhängigen Gemeinde und auf die unbewußte Parallelisirung des ältesten Kirchenamtes mit dem protestantischen Pfarramt hinzuweisen.

Dieſe Anſchauung, welche *Sohm* in allen ihren weſentlichſten Punkten beſtreitet, wird nicht von ihm im Einzelnen kritiſirt, ſondern er ſtellt ihr zwar nicht auf Grund neuen Materials, aber mit dem geſammten ſeither zu Tage geförderten eine neue Geſammtanſchauung gegenüber, die ſich in den einen Satz faſſen läßt, *daß die Kirche nicht aus der Gemeinde entſtanden iſt, ſondern die Gemeinde aus der Kirche*. Die Entſtehung der einzelnen Gemeinde, weit entfernt der Anfang der Kirche zu ſein, iſt in gewiſſem Sinne ihr Ende, iſt die Folge des in der Kirche zur Geltung kommenden und ihr Weſen verfälſchenden Rechtes. Im Anfang war nur eine Kirche: in jedem Chriſtenhäuflein, das ſich betend um Chriſtus ſchaarte, war Gottes Volk mit Gott verbunden, war die Kraft geſetzt, die die Welt überwindet. Nicht als eine Gemeinde fühlt ſich dies Häuflein, als ein Conventikel neben anderen, ſondern als den Augapfel Gottes, als das heilige Centrum der Welt. Die „Geſchichte der Kirche“ iſt die Geſchichte des Kirchenbegriffs. Die Verwandlung, die der Kirchenbegriff durchgemacht hat, iſt die aus dem urſprünglichen apoſtoliſchen Gedanken der Kirche in die katholiſche Kirchenidee. Die *katholiſche Kirchenidee* iſt die der *Kirche als von Gott geſtifteten Rechtsanſtalt*. Der Vorgang der Katholiſirung der Kirche iſt nichts einmaliges. Die katholiſche Kirche iſt nicht im zweiten Jahrhundert auf einmal oder innerhalb weniger Generationen entſtanden. Sie hat vielmehr ihre Anfänge bereits im nachapoſtoliſchen Zeitalter und die Katholiſirung der Kirche Chriſti erſtreckt ſich über ihr ganzes Leben. Sie vollendet ſich erſt im Tridentinum, ja im Vatikanum, ja ſie iſt ſogar vielleicht im Proteſtantismus zu finden! *Sohm* erneut alſo die Anſchauung der Magdeburger Centurien. Die tiefſte Umwandlung, die das Chriſtentum überhaupt erlebt hat, beginnt bereits am Anfang des zweiten Jahrhunderts mit dem werdenden Katholicismus.

Das iſt die altkatholiſche Periode, die bis zum Tridentinum reicht. Mit ihm iſt der Neukatholicismus gegeben, der ſeine conſequente Ausbildung im Vatikanum erlebt.

Dieſer Entwickelung gegenüber erſcheint Luthers Refor-

mation als die Wiederentdeckung des urchristlichen Begriffs von der Kirche, die Wiederherstellung des echten Christentums. Aber auch im Umkreise seines Wirkens vollzieht sich bald, nach seinem Tode mit unvermeidlicher Notwendigkeit die Rückbildung der Kirche in eine Rechtsanstalt. Was bei der alten Kirche die Katholisirung war, ist bei der Kirche der Reformation das Eindringen des landesherrlichen Kirchenregiments, das sich bis auf diesen Tag behauptet hat, obwohl es jetzt nur noch ein Schatten seiner früheren Stellung ist.

So zerlegt sich die Geschichte des Kirchenbegriffs in die drei Abschnitte: Urchristentum, Katholicismus, Reformation.

Was Christus und seine Apostel ecclesia nannten, d. h. nach klassischem Sprachgebrauch die beschließende Volksversammlung, nach dem der Septuaginta das auserwählte Volk Gottes ist ἐκκλησία τοῦ θεοῦ das Volk Gottes, das Volk Jesu Christi, Gottes, Jesu Christi Reich (Sohm braucht den Begriff Reich Gottes nur im Sinn von „Herrschaftsbereich Gottes“ im selben Sinne, wie ihn auch Luther braucht, nicht in dem prägnanteren des neuen Testamentes). Diesen Namen führt jede Versammlung von gläubigen Christen, einerlei ob klein oder groß und jede solche Versammlung stellt so einen aus Menschen gebildeten Organismus dar, dessen Haupt Gott oder Christus ist. Sie besitzt den Alle durchdringenden heiligen Geist, und als dessen Ausdruck das Wort des Herrn, sowohl das von Christus geredete Wort, als das Wort seiner Apostel und Propheten, wie das Wort, das aus Eingebung geredet, sich allen Gläubigen als ein Wahrheitswort bezeugt. Zu diesen Gnadengaben des Worts kommen die anderen Gaben der Liebesthätigkeit. Dies Wort bedarf zu seiner Herrschaft nichts, als daß es verkündigt wird. In dem Empfang und der Bewahrung dieses Wortes, im Gebet und den damit verbundenen Handlungen besteht der Gottesdienst der Christen, der also ein geistliches Zusammenleben mit Christus, ein Leben brüderlicher Liebe unter einander ist.

Wo Versammlungen der Christen sind, — es konnte solcher in einer Stadt mehrere geben — da findet sich dieses Alles.

Jede ecclesia ist die Darstellung des ganzen Gottesvolkes mit Christus in ihrer Mitte. (Dieß ist die petitio principii, auf der die ganze geschichtliche Theorie Sohm's ruht. Bewiesen ist sie nicht. Sie erscheint mir richtig, wenn man die Analogie der Reformationszeit geltend machen darf, wo eben so von den „Kirchen" die Rede ist, in denen die „Kirche" erscheint. Vgl. den Sprachgebrauch in allen von Richter herausgegebenen Kirchenordnungen.) So finden sich auch überall die Gaben des heiligen Geistes, wenn auch in verschiedenem Grad und verschiedener Art. Die bevorzugten Träger der Charismen sind die „Apostel", die Sendboten Christi selbst, die „Propheten", Empfänger einer neuen Offenbarung, die „Lehrer", die das überlieferte Gotteswort anwenden auf das Gemeindeleben. Die Apostel erscheinen in der Vollmacht der Gemeindeleitung, d. h. der Kirchenleitung, ebenso als ihre Stellvertreter die „Evangelisten" wie Timotheus, Titus. Die ganze Thätigkeit dieser Lehrer kann man zurückführen auf die Verwaltung des Wortes. Denn auch die den Aposteln verliehene Gewalt „Sünden zu vergeben und zu behalten", die Absolutionsgewalt ist eine prophetische Verkündigung des göttlichen Gnadenurteils über die Sünder. Ebenso die Gewalt zu „binden und zu lösen", d. h. zu verbieten und zu erlauben. Auch die gesammte Seelsorge ist nur Verwaltung des Wortes. Die priesterliche Würde der Christenheit besteht darin, daß sie richtige Opfer darbringen kann: Gebete, weil sie gereinigt ist durch das Wort. So sind die Lehrer sämmtlich Vorsteher, Leiter, ob sie nun, wie die Apostel, wandern oder ansässig sind an einem Ort. Sie haben ein Recht, von ihrem Beruf zu leben. Aber sie haben keine despotische Gewalt über die Gemeinden, sondern nur die Autorität, die sich von selbst an den Seelen der Genossen bezeugt, durch Geistesgewalt, sie können und dürfen nur kraft der freien Zustimmung der Gemeinden in ihr wirken. (Die Gemeinden haben die Gabe der Geisterprüfung.) Alles Regiment, was sie dergestalt ausüben, ist also eigentlich Gottesregiment. Es wird übertragen durch die Handauflegung mit Gebet, d. h. denen, auf die der Geist durch Prophetenstimmen als die geeigneten hinwies, wird unter Gebet das in ihnen vorhandene Charisma bestärkt und so ausgelöst.

Die Ordination ist nur eine Art von Confirmation und hat keine absolute Bedeutung. Jede Christenversammlung hat das Recht, die in ihr auftretenden Lehrer anzuerkennen und abzurufen. Das ist in den wesentlichen Zügen das Bild, das Sohm von dem entwirft, was man „charismatische Organisation" der Christenheit genannt hat oder auch mit einem, dem Gebiet der Naturreligion entlehnten unpassenden Namen „Enthusiasmus", denn die mit diesem Worte bezeichnete Besessenheit ist etwas anderes als das christliche Leben im heiligen Geist, dessen wesentlichstes Merkmal nicht die Verzücktheit ist. Es ist keine Gemeindeordnung, die in der Uebertragung unwiderruflicher Aemter besteht, sondern die Ordnung, die der „heilige Geist" selber stiftet, gleichmäßig in allen einzelnen Christenversammlungen, deren jede eben dadurch die ganze ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ist.

Begründet ist diese Darstellung, wie sich von selbst versteht, besonders auf die paulinischen Stellen, aber der Ausdruck ἐκκλησία in dem entwickelten Sinne ist nach Sohm, übereinstimmend mit Weizsäcker, dem neuen Testament gemeinschaftlich.

Aus diesen Zuständen, die nicht ungeordnete, auch nicht fließende, sondern die in allen Christenversammlungen gleichmäßig vorfindlichen sind, entwickelt sich nun nach Sohm ein gleichfalls nicht rechtlich geartetes, sondern ebenso charismatisches anderes kirchliches Amt in allen Gemeinden. Dies ist die Vorstufe der späteren Kirche. Sie knüpft sich an die Verwaltung des Eucharistie-Gottesdienstes in der Hauptversammlung der Gemeinde, der Dankgebetshandlung, mit welcher die Liebesgaben der Gemeinde Christo dargebracht und von diesem zurückempfangen wurden als gemeinsame Nahrung und Unterhalt aller in der Gemeinde, die es bedürfen. Empfang, Darbringung und Verteilung dieser Gaben, die das Gottesgut der Gemeinschaft bilden, war ein priesterlicher Dienst, der ein Charisma zu seiner Verwaltung erheischt, das Charisma des rechten Gebets und das der rechten Verwaltung. Apostel und Propheten haben dies Charisma. Sie können in Gottes Namen über das Gottesgut verfügen und erhalten als höchste Ehre ihren Anteil daran. Sind nun nicht

in jeder Versammlung solche Apostel und Propheten vorhanden, so müssen Andere ihre Stelle vertreten.

Diese Stellvertreter findet Sohm in den Bischöfen. Zum ersten Mal, etwa im Jahr 60, waren im Philipperbrief Bischöfe und Diakonen erwähnt (1 1). Sie müssen eine von den Aposteln selber getroffene Einrichtung sein, worauf auch die berühmte Stelle in I Clem. Rom. 44 hinweist. Auch im Morgenland verbreitete sich früh diese Einrichtung. Ihr Amt war die Empfangnahme der Gaben im Gottesdienst und ihre Verwaltung. Damit waren sie aber nicht Schatzmeister, Finanzbeamte, sondern Lehrer in Ermangelung der anderen Propheten und Lehrer (Didache XV, 1). Daher ihr Name ἐπίσκοπος, d. h. Seelsorger, Hirt. Auch sie werden durch Prophetie erwählt und erhalten die Handauflegung, die Bestätigung als von Gott gesendet und ersetzen also ohne das Charisma der apostolischen Lehre die Lehrer. Die von ihnen in den Pastoralbriefen verlangten Eigenschaften sind vornehmlich die der Zuverlässigkeit, daß sie bewährte Christen, der Gemeinde wohlbekannt und ältere Gemeindeglieder sind. Sie gehören also zum Stande der „Aeltesten" und ragen unter diesen Aeltesten als die bestellten Aeltern hervor (I Clem. Rom. 42 44). Der Name „Presbyter" ist nämlich kein Amtstitel, sondern die Bezeichnung eines Standes in der Gemeinde, darin hat Hatch richtig gesehen. Sie bilden eben als die Aeltesten, Gereiften eine natürliche Vorstandschaft in der Gemeinde, unterrichten die Katechumenen und arbeiten also auch in Wort und Lehre. Aus ihnen werden Einzelne zu Bischöfen bestellt. Das ist die Ordnung, die das römische Gemeindeschreiben nach Korinth voraussetzt. (Der sog. erste Brief des Clemens.)

Danach haben die Apostel Bischöfe und Diakonen aus den Aeltesten lebenslänglich eingesetzt, die die Eucharistie verwalten sollen. Wenn es nun keine derartige Einsetzung geben kann ohne Charisma, und dieses Charisma nicht die eigentliche Lehrgabe war, so kann es nur ein Charisma jener Art gewesen sein, die neben den Gaben des Wortes erscheint Röm. 12, I Kor. 12, nämlich die Gabe werkthätiger Liebe. Das Charisma der Liebe kann das Charisma der Lehre ersetzen, denn die Liebesgabe be-

weist, daß „Christus in einem" ist. Der Bischof ist der, dem durch die Wahl der Versammlung das Zeugnis gegeben wird, daß er durch sein Charisma von Gott den Beruf empfangen hat, Eucharistie und Kirchengut als Diener des göttlichen Wortes zu verwalten. Ist ein Prophet oder Apostel in der Gemeinde anwesend, so weicht er ihm. Denn ein Bischofskollegium gab es nicht, nur mehrere Bischöfe als Aelteste, die als Einzelne kein ausschließliches Recht auf die Feier der Eucharistie hatten. Auch die Bestallung zum Bischof ist nicht rechtliche Einsetzung in ein Amt, sondern nur die Deklaration, daß dieser zum Dienste befähigt ist. Mehrere nebeneinander und nacheinander können den Dienst leisten. Von Anfang an und immer erschienen die Gehülfen der Bischöfe, die „Diakonen" im engeren Sinn. Die Sieben der Apostelgeschichte (Kap. 6) sind selbständige Stellvertreter der Apostel, nicht Diakonen. Diakonen sind die immer nur nach einer Probezeit angenommenen Gehülfen beim Gottesdienst und dann auch bei der Gabenverteilung. Die geistlichen Ehrenpersonen der Gemeinde sitzen am Abendmahlstisch: Aelteste, Märtyrer, Asketen, Lehrer, der Bischof in ihrer Mitte wie Christus in Mitten der Apostel. Dieser Mitvorsitz bedingt auch Anteil an der Gabenverteilung, Kirchengutverwaltung. So sind die Presbyter der Beirat des Bischofs. Das Herz der Christenheit schlägt in den eucharistischen Versammlungen und hier bilden die Aeltesten die Vertretung des κλῆρος, des erwählten Gottesvolkes der Gemeinde. Diese Ordnung wiederholt sich in allen Hauptversammlungen der Christen. —

In diesem anschaulichen Gesammtbild der eucharistischen gottesdienstlichen Versammlungen, das Sohm aus sämmtlichen in Frage kommenden neutestamentlichen Stellen und zahlreichen Citaten der apostolischen Väter zusammensetzt, liegt die Kraft seiner Argumentation. Die Einzelexegese, die manche Fragezeichen ergeben würde, konnte hier nicht berücksichtigt werden. Die urchristliche Kirchenordnung war wesentlich Gottesdienstordnung, in dem nachgewiesenen Sinn: Gebets-, Opferverkehr mit dem gegenwärtig gedachten „Herrn", woran sich alles weitere: Unterricht, Liebesübung, Sittenzucht

anschloß. Im Gottesdienst herrschte das Wort: das Gebetswort, das Lehrwort; wem es anvertraut ist, der leitet auch die Gemeinde. Jede Gemeinde aber stellt in sich die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ die Gemeinschaft mit Christo dar; jede Gemeinde ist die Kirche.

Wie und wo und wann ist aus diesem Urchristentum der Katholizismus entstanden in seinen charakteristischen Erscheinungen: Bischof, Synode, Metropolitan- und Papstgewalt?

Die Antwort lautet: ganz allmählig aber doch von einem Punkt aus und von einer bestimmten Zeit an. Man war allgemein darüber einverstanden, daß der Katholizismus besteht in dem monarchischen Episkopat und nahm ebenso allgemein an, daß sich dieser dadurch gebildet hat, daß man den Vorsitzenden des Aeltestenkollegiums mit der überragenden Würde des einen Bischofs betraut habe, gezwungen durch das Bedürfnis der Geschäftsleitung, oder der Lehreinheit, oder der Kultusleitung, immer aber durch einen Akt bewußter Ernennung, der man nachher unterschob, es sei geschehen auf apostolischen Befehl. Sohm geht einen neuen Weg. Die Verwandlung des Bischoftums mehrerer Aeltesten in die Alleinherrschaft eines Bischofs hat stattgefunden zunächst durch eine neue religiöse Theorie und, einmal eingeführt, hat sie mit der Macht eines Glaubenssatzes sich durchgesetzt. Sie hat stattgefunden in Rom am Anfange des zweiten Jahrhunderts und die neue Theorie ist ihrem Wesen nach die Einführung des Kirchenrechts, d. h. eine angeblich von Gott herrührende besondere Ordnung der Aemter. Diesen Vorgang findet er bezeugt in I Clem., wo die apostolische Einrichtung von Bischöfen und Diakonen als eine der Weissagung des Alten Testaments entsprechende göttliche Ordnung behauptet wird. Demnach kann also die Eucharistie nur von einem erwählten Bischof verwaltet werden. Allein die Beobachtung dieser göttlichen Ordnung verbürgt das reine Opfer, das erhörliche Gebet der Christenheit, also ist das Verhältnis zu Gott von der Beobachtung der Ordnung abhängig und dies ist der Anfang vom Kirchenrecht. Man kommt zu Gott nur durch Beobachtung der vorgeschriebenen Aemterordnung. Durch das Kirchenrecht erst entsteht das Amt im ausschließlichen Sinn, wird das Charisma kalt gestellt. Die römische Empfehlung der gött-

lichen Ordnung nach Korinth findet dort Nachachtung und der Brief des Ignatius nach Rom, der in allen seinen übrigen Briefen den Anschluß an den einen Bischof empfiehlt, setzt dort bereits den Einzelepiskopat voraus. (Die Ignatianischen Briefe sind echt.) Dafür sprechen die von Anfang des Jahrhunderts beginnenden römischen Bischofslisten und anderes. Insbesondere zeigt die Erwähnung der römischen Bischöfe bei Irenäus, daß das Recht der Eucharistieverwaltung das ursprüngliche Wesen des Episkopates ist.

Von Rom also ist die Losung ausgegangen: es soll in der ecclesia nur ein Bischof sein, während die Lehre der 12 Apostel wohl „Bischöfe" kennt, aber davon noch nichts weiß. Die Ignatiusbriefe, der Polykarpbrief zeigen das Episkopat in Antiochia und Kleinasien, Hegesippus findet ihn am Ende des zweiten Jahrhunderts in Korinth und Rom und sieht durch die Succession der Bischöfe die Echtheit der dort vertretenen Lehre verbürgt. Dagegen ist den gnostischen Ekklesien, die überall eine frühere Entwicklungsstufe darstellen, der Einzelepiskopat fremd. — Aus der Bischofsversammlung, der gottesdienstlichen Versammlung, in welcher der Bischof die Eucharistie hält, geht nun erst die „Gemeinde" im Rechtssinne hervor. Denn allein diese Versammlung ist eine wirkliche ἐκκλησία, die ἐκκλησία καθολική die Versammlung der „allgemeinen", der „ganzen Christenheit". Da die Christen nicht mehr ohne Bischof opfern können, so wird der Bischof der Träger des Priestertums und mit Cyprian hebt die Lehre von der unblutigen Wiederholung des Opfers Christi an, die Presbyter und Diakonen als seine Gehülfen dabei nehmen Teil an seinen persönlichen mystischen Eigenschaften. Da der Bischof allein auf die Darbringung der Eucharistie ein Recht hat, steht ihm auch allein die Taufe, die Absolution, die Ordination zu. In den durch das Eindringen der Gnosis heraufgeführten Kämpfen berief man sich auf ihn als den Inhaber apostolischer Lehre und Irenäus spricht den Bischöfen das charisma veritatis zu: sie sind die Lehrer der Christenheit. Für Rom konnte ihre Abstammung von Petrus nachgewiesen werden, für die übrigen Bischöfe wurde sie geglaubt.

Das ursprüngliche Verhalten der Christenheit gegenüber ihren Lehrern war das der Zustimmung zu ihrem Worte, das beglaubigende Zeugnis. Auch jetzt — da natürlich alle diese Einrichtungen nachwirken, kann der Bischof das nicht entbehren, es wird ihm aber zu Teil durch das Presbyterium, den Klerus. Ursprünglich war die ganze Gemeinde ὁ κλῆρος, jetzt werden es die dem Bischof zunächst sitzenden und stehenden, sie bilden sich um zu der Beamtenschaft des Bischofs. Die Gemeinde mußte in alter Zeit befragt werden bei der Ordination, der Bischofswahl, der Absolution.

Dies bleibt, aber der Klerus, Presbyter und Diakonen bilden nun die Vertretung der Gemeinde, ihre Standesvertretung, den ordo. So ist „Bischof" und „Klerus" im „katholischen" Sinne entstanden. —

Ich füge nun kürzer referirend hinzu, wie sich nach Sohm ein Glied ums andere der katholischen Kirchenverfassung an den Einzelepiskopat und die Bischofsgemeinde, die die Repräsentation der einen Kirche sind, angesetzt haben.

Die Synode als Organisation der Gesammtgemeinde ist entstanden aus den Gemeindeversammlungen, die in alter Zeit concilia heißen. Bei wichtigen Fragen, die eine Gemeinde bewegen, finden nämlich Gemeindeversammlungen unter Zuziehung von anderen Bischöfen statt. Besonders ist dies der Fall bei Bischofswahlen. Ein derartiges „Konzil" war schon das sog. „Apostelkonzil", nämlich eine ordentliche Gemeindeversammlung zu Jerusalem unter Beisein der Vertreter der Gemeinde zu Antiochia. Das ergibt sich auch aus der äußeren Erscheinung der Versammlung, in der Bischof und Presbyter sitzen, Diakonen und Laien stehen, und aus der Zuständigkeit der Synoden in allen den Fällen, über die früher die Gemeinde zu befinden hatte: Bischofswahl, Absolution, Excommunication, Lehrentscheidung. Sie sind als Versammlung der ecclesia die Träger des heiligen Geistes, der in der Kirche ist, und darum stehen prinzipiell alle Synoden einander gleich, ihre Beschlüsse haben Giltigkeit für die ganze Kirche. Zum erstenmal hat Sohm hier diese Zuständigkeit der alten Synode erklärt. Sie können aber durch andere Synoden oder durch Nicht-

anerkennung seitens der übrigen wieder ungiltig werden. Auch die „ökumenischen Synoden“ nehmen keine Unfehlbarkeit für sich vor anderen in Anspruch. Erst seit dem 4. Jahrhundert beginnt der Rangunterschied unter den Synoden, der die Giltigkeit ihrer Beschlüsse einschränkt. Aber noch im Mittelalter konnte sich jede größere Synode als ein allgemeines Konzil der Kirche ansehen, bis die naturrechtliche Theorie des Mittelalters von der Vertretung der einzelnen Kirchenkreise durch ihre versammelten Abgeordneten die Vertreterversammlung der ganzen Kirche über alle anderen Concilien erhob und man ihr allein — das geschah im Tridentinum! — das Recht der Definition von Glaubenssätzen zusprach. Hiermit erst war die ausschließliche Unfehlbarkeit einer Synode erreicht, deren Lehre damit an die Stelle des Wortes Gottes tritt.

Ebenso originell wie diese Herleitung der Synode aus der Gemeindeversammlung, die die eingehendste Prüfung verdient, ist die der Papstgewalt aus dem anfänglichen Episkopat. Auch hier spielt Rom die erste Rolle.

Alle Bischöfe sind eigentlich Einer; das ist die Theorie Cyprian's von der Einheit der Kirche, die Sohm zum ersten Mal ins rechte Licht gesetzt hat. Die Einheit der Kirche beruht darauf, daß Christus seine Kirche auf Petrus gegründet hat. Nicht die Lehre vom Primat führte Cyprian, sondern, ich will es einmal so ausdrücken, die von der Singularität des bischöflichen Amtes. Jeder Bischof ist ein Nachfolger Petri und repräsentirt dieselbe Würde und Gewalt. Nicht die einzelnen Bischöfe sind die Nachfolger einzelner Apostel, sondern alle Bischöfe sind die Nachfolger eines Apostels, der sich nachher in viele Apostel zerlegt hat. So sind die verschiedenen Bischöfe gehalten, eine solidarische Einheit zu bilden. Jeder Bischof kann auch gegen den andern einschreiten. Dennoch erheben sich durch die Macht der äußeren Verhältnisse die Bischöfe der Reichshauptstädte als der einflußreichsten Gemeinden: Rom, Alexandria, Antiochia. Sie waren nicht nur die volkreichsten, sondern auch hilfreichsten, und darum war ihre Anerkennung eines kirchlichen Beschlusses am wirksamsten. Die Großstadtgemeinden bildeten bereits im 3. Jahrhundert den Mittelpunkt des

„kirchlichen Mitteilungswesens". Daraus aber ist das Decretalenwesen, die Reception kirchlicher Beschlüsse durch andere Gemeinden entstanden. Hieraus erklärt sich dann die Appellation an solche führende Gemeinden, kraft derer z. B. Rom schon im dritten Jahrhundert die Ein- und Absetzung italienischer Bischöfe ausübt, also eine förmliche kirchliche Regierungsgewalt. Das Concil von Nicäa hat die von Rom bereits thatsächlich im Westen geübte, von Alexandria und Antiochia ebenfalls beanspruchte erzbischöfliche Gewalt ausdrücklich verordnet, die darin besteht, daß diesen Reichshauptstädten in ihrem Gebiet das Recht der Synodalleitung, Exkommunikation und Ordination der Bischöfe zustand. Hierin ist überall Rom Vorbild gewesen, wo die oberbischöfliche Gewalt sich zuerst findet. „Eine einzige Gemeinde, die römische, besaß diese ungeheure Triebkraft, welche in allen Teilen der Kirche die der römischen Gemeindeverfassung entsprechenden Rechtsformen hervorbrachte und damit der ganzen Kirche römisch-katholisches Kirchenrecht verlieh." Sie ist die „erstgeborene der Kirchen". Insbesondere im arianischen Streit bewährte sich Rom als Lehrerin der Kirche; der Beschluß des Konzils von Sardika vom J. 343, der dem römischen Bischof formell das Recht einer kirchlichen Revisionsinstanz zubilligte, wurde zwar nicht „recipirt", aber seit Theodosius Berufung auf die „den Römern vom Apostel Petrus überlieferte Religion" 380 beginnt mit der Decretalengesetzgebung die Lehrgewalt und Rechtsgewalt des römischen Bischofs, das Papsttum. Die Erhebung der anderen großen Reichsbischöfe besonders Alexandria und Constantinopel und ihr Kampf um den Vorrang sind nur der durch Roms Vorgang geweckte Wetteifer um eine gleiche Gewalt über die ganze Kirche. Der Patriarchentitel, den sie erhielten, bedeutet keine provinzielle Obergewalt, sondern die Stellung an der Spitze der Christenheit, wie Rom sie bereits inne hatte. Die Schicksale des Reichs haben schließlich dazu geführt, daß Rom auf das Abendland beschränkt blieb und so nur ein lateinisches Papsttum entstand, das aber unentwegt den urchristlichen Gedanken der Einheit der Kirche aufrecht erhält. Auch das Papsttum bewahrt, wenn auch in völliger Verzerrung, eine Wahrheit. —

Aus der römischen Bischofssynode ist auch das ökumenische Konzil der abendländischen Kirche erwachsen, durch das Rom zu der Kirche spricht. Die Konzilentscheidung über die Kirchenlehre bedeutet nach dem alten ursprünglichen Sinn der Konzilien das Zeugniß der Kirche darüber, daß der römische Papst Gottes Wort besitzt. Es beschränkt ihn also, während der Papst im Mittelalter bereits in allen disziplinaren Sachen, die nicht eigentlich juris divini sind, nach damaliger Rechtsauffassung unbeschränkt und nur an den Beirat seines Presbyteriums, das Kardinalkollegium, gebunden ist. Der letzte Schritt zur alleinigen Macht konnte also nur der sein, daß auch die Zustimmung des Konzils zu der Lehrentscheidung des Papstes beseitigt wurde. Das geschah im Vatikanum. Hier wurde das Konzil seiner letzten Rechte entsetzt und die Lehrgewalt des römischen Bischofs in eine formale unbeschränkte Gesetzgebungsgewalt über die ganze Kirche verwandelt.

Der Papst ist die Kirche geworden, der Neukatholizismus vollendet.

Der alte Katholizismus hat in Rom begonnen, der neue nach der Constanzer Erschütterung in Trient, sein Ziel hat er erreicht anno 1870 in Rom.

Der Satz, daß das Kirchenrecht den Katholizismus geschaffen und daß der Katholizismus die Kirche um ihr eigentliches Wesen gebracht hat und schließlich an die Stelle der gläubigen Gemeinde Christi einen göttlichen Orakelmund gesetzt hat, ist geschichtlich bewiesen[1]). — Wie steht es nun mit der Kirche im Gebiet des Protestantismus?

Die reformatorische That Luther's war die Wiederentdeckung und Erneuerung des urchristlichen Begriffes von der Kirche. Die Kirche ist Christi Braut und Christi Leib, die sogut sichtbare wie unsichtbare Versammlung der Gläubigen in Christi Namen. Sichtbar ist sie, sofern sie nur da sich finden kann,

---

[1]) Mit glänzendem Scharfsinn hat Sohm die „immanente Logik" der Entwickelung des katholischen Bischoftums zum Papsttum nachgewiesen. Die kanonistische Forschung wird ihm überall nachzurechnen haben, sie ist aber durch ihn, wie auch ihre Prüfung ausfallen möge, mit einer Fülle von neuen Beleuchtungen bereichert.

wo Wort und Sakrament die Träger des die Kirche sammelnden heiligen Geistes sind, unsichtbar sofern das, was ihr Wesen ausmacht, geistliche Gaben und geistliches Leben sind. Hervorgebracht wird die Kirche durch die Predigt, aber sie ist nichts anderes als das Reich Christi in den Seelen. Nicht zeitliche Güter sind ihr Schatz, sondern nur die ewigen und diese lassen sich alle in Eins fassen: das Wort. Wo das Wort Christi als wirkende Kraft vorhanden ist, da ist auch die Kirche. Was in ihr wirkt, sind nur die Mächte göttlicher Gnade, was in ihr wächst, sind die Kräfte des Glaubens und der Liebe. Nicht einen Gemeindekörper bildet sie so, sondern eine einzige Christenheit, die durch alle Zeiten und Länder hindurchgeht, in der Alle gleich sind im Genusse der Gaben, in der Alle Teil haben an Wort und Lehre, in der Alle Priester und geistlichen Standes sind, denn sie stehen Alle mit Gott in unausgesetztem Verkehr. In ihr gilt kein Amt, das ein ausschließliches Recht auf das Wort hätte, sondern das Wort wirkt durch das ordnungsmäßig aus der Vollmacht Aller übertragene Predigtamt hindurch und am Worte muß auch ein jeder Prediger gemessen werden. Irgend welche Zwangsgewalt gibt es in diesem Reiche nicht, das, wenn auch in der Welt, doch nicht von der Welt ist, die einzige Gewalt, die hier herrscht, ist die des Wortes. Die einzige Kirchengewalt ist Gottesgewalt. Und Gottesgewalt ist Gewalt der Ueberzeugung.

Die lutherischen Bekenntnisschriften bezeichnen damit übereinstimmend die Kirche als das geistliche Reich Christi, das besteht in der Versammlung der Gläubigen und den äußeren Zeichen: Wort und Sakrament. Das „Kirchenregiment“ aber ist nach Conf. aug., Art. 14 — wo gehandelt wird de ordine ecclesiastico: docent quod nemo debeat in ecclesia docere aut sacramenta administrare nisi rite vocatus — Predigtamt. Die geistliche Gewalt, die einzige, die die Bekenntnisse gestatten, die bischöfliche Gewalt besteht in der Predigt des Evangeliums, dem Sündenvergeben und -behalten und der Verwaltung der Sakramente. „Denselben Gewalt der Schlüssel oder Bischofen übt und treibt man allein mit der Lehr und Predigt Gottes Worts und mit Handreichung der Sacramente gegen vielen oder einzelnen Personen, darnach der

Beruf ist. Denn damit werde gegeben nicht leibliche, sondern ewige Ding und Güter, als nämlich ewige Gerechtigkeit, der heilige Geist und das ewige Leben." C. A. 28. Mit ihnen wird an Christi Stelle die „Kirche" regiert. Die einzigen Träger der Kirchengewalt sind die Geistlichen, aber nur durch das ihnen verliehene Wort, das uns himmlische Güter gewährt. Nach Luther ist die Kirchengewalt in Petrus (de pot. papae W., Bd. 2, 190 ff.) jedem gläubigen Christen nach dem Maße seiner Gabe gegeben. Sie ist allen Christen gemeinsam, jede Versammlung der Christen ist die Kirche. Also hat Niemand in der Kirche eine rechtliche Befugnis über andere. Wenn alles ordentlich zugehen soll, muß das öffentliche Predigtamt von der öffentlichen Versammlung gestattet werden. Verwalten könnten es Alle, es ist nach göttlichem Recht ihr Aller Eigen, wenn es also ein Einzelner verwaltet, so geschieht es nur um der Ordnung willen. Man unterwirft sich dem Prediger um der Liebe willen. Kein Prediger hat darauf Anspruch, daß sein Wort Gottes Wort sei, sondern jeder kann das beurteilen. Neben der öffentlichen Verwaltung der Lehre und der Schlüssel ist jede andere, also z. B. im Hause, gleichberechtigt. Gestattet die Gemeinde einem die Predigt nicht, so hört sie auf. Nur Diener der Gemeinde ist der Prediger. Aber der öffentliche Prediger ist auch nicht ein Vertreter der Gemeinde, der nur in ihrem Auftrag predigte, sondern in ihr der Diener und Bote Gottes. Es scheint damit in Widerspruch zu stehen, daß auch Unwürdige die Sakramente wirksam ausrichten, da sie ja doch keine alleinberechtigten Amtsträger sind. Aber sie sind, wenn auch unwürdige, dennoch wirkliche Repräsentanten Christi (Apol. S. 158). Nicht das Amt verleiht ihnen Wirksamkeit, sondern die von Christo denen, die die Kirche beruft, gegebene Verheißung. Im Worte, nicht in ihrem Wesen sind sie die Vertreter Christi. Damit ist also der altchristliche Gedanke, daß das Predigtamt nicht Auftrag, nicht Amt ist, sondern ein durch gegebenes Charisma begründeter Beruf, dem man sich unterordnet, um der Liebe willen, erneut. Nicht wie die Amtslutheraner es darstellen, das Amt macht die Kirche, sondern die Kirche ordnet den geistlichen Beruf. Die Uebertragung des Predigtamtes ist nichts anderes als die Anerkennung des Charisma in dem „Geistlichen"

und die Annahme des Berufs ist „Dienst“ an der Gemeinde. Die Kirche, die in ihrer Wort- und Sakramentsverwaltung „sichtbare Kirche“, hat keinerlei Verfassung, weder monarchische noch demokratische, sondern nur eine „Ordnung“ um der Liebe willen. Die Kirchengewalt steht bei der Kirche, aber sie ist nicht die rechtliche Gewalt des gesamten Kirchenvereins, sondern die Gewalt des Wortes Gottes.

Was die Bekenntnisschriften „Kirchenregiment“ nennen, ist nicht die sog. Regierung der Kirche, sondern ihre seelsorgerliche Leitung durch das öffentliche Lehramt. Es ist dasselbe, was sich auch in der Urkirche fand: Predigt des Evangeliums, Urteilen über die Lehre und Verwerfung der Lehre, Ausschließung der Gottlosen, Ordination und Handhabung der äußeren Ordnungen des kirchlichen Lebens. So stellt die einzelne Gemeinde die Kirche dar. Ueberall ist die Zustimmung der Gemeinde vorausgesetzt, die aber keine konkurrirende rechtliche Gewalt ist. Man kann das ganze Lehramt, so wie es jetzt noch ist, bezeichnen als eine Bischofsgewalt ohne Rechtsgewalt, also das Lehramt der vorkatholischen Zeit.

Die Kirche der lutherischen Reformation kannte keine Rechtsordnung, kein Kirchenrecht. Neben dem Staate gibt es keine zweite Rechtsgewalt kirchlicher Art.

Die Gottesgewalt der Kirche leidet keine Verwandelung in Rechtsgewalt[1]).

[1]) Die prinzipielle theologische Kritik wird bei dieser blendenden Antithese von Gottesgewalt und Rechtsgewalt einzusetzen haben. Denn wenn Gott seine wirksame Gegenwart geknüpft hat an Wort und Sakrament, so hat er dadurch seine Wirksamkeit institutionell beschränkt. Die Festsetzung der Formen, in denen Wortverkündigung und Sakramentspendung vor sich gehen müssen, um das zu sein, was sie sein sollen, ist bereits ein Element rechtlicher Ordnung und Ausübung der von Gott stammenden Gewalt. Jede Predigt wird sich als „Wort Gottes“ in ihrer Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift zu erweisen haben und nicht blos durch die überzeugende Kraft, die sie ausübt, die Gültigkeit der Sakramente als Vehikel göttlicher Gnadengegenwart ist gebunden an unumgängliche Formen des Vollzugs. Gibt es innerhalb der Kirche ein Recht auf beides, so entspricht dem die Pflicht, ihre Darbietung mit solchen Garantieen zu umgeben, daß die Gläubigen zu ihrem Rechte kommen. Hier liegt der Grund für ein auch evangelisches Kirchenrecht.

Sohm bestreitet hienach die verschiedenen Theorien, die man zur Ableitung des Kirchenregiments aus dem Begriff der evangelischen Kirche aufgestellt hat. Weder ist die Kirchengewalt eine Gewalt der gesamten Gemeinde, die dann an bestimmte Behörden übertragen worden wäre, noch steht die Kirchengewalt teils bei dem Lehramt der Personen, teils bei dem Landesherrn, noch auch ist alles rechtliche Kirchenregiment dem Landesherrn als der weltlichen Obrigkeit übertragen worden. Es gibt eben in der evangelischen Kirche gar kein rechtliches Kirchenregiment. Das allgemeine Priestertum ist am allerwenigsten geeignet, die Grundlage desselben zu bilden, denn dieses ist ein religiöses Recht, ein Recht auf Gott; eben darum aber kein den Anderen ausschließendes Recht.

Ich erläutere dies allgemeine Priestertum in seinen verschiedenen Beziehungen durch eine Vergleichung. Es ist ein Recht, mit Gott zu verkehren und Gottes Wort zu üben, aber ein allgemeines Recht, d. h. ein Recht Aller.

Wenn Luther daraus folgert: also soll es Keiner an sich reißen, sondern sich berufen lassen von der ganzen Gemeinde, so hat man dies mit Unrecht als eine Uebertragung der Rechte Aller auf den Einen angesehen, während es nichts anderes ist, als die Ausübung des Rechts, das jeder Einzelne hat unter Gestattung Aller, so daß ebensogut auch abwechselnd ein Anderer, wenn er berufen würde, es könnte. Das ist gerade so wie bei der Sprache. Diese ist auch ein gemeinsamer Besitz von uns Allen. Aber wir sprechen nicht alle aufeinander los, sondern nach einander, die Sprache ist in unser Aller Besitz, aber wir können die Sprache nicht meistern, sondern sind darauf angewiesen, so zu sprechen, wie die Sprache es verlangt, so zu sprechen, daß es Alle verstehen, wir unterliegen dabei dem Urteil Aller. Und wiederum: es gibt Sprachgewaltige unter uns, die ein besonderes Charisma der Rede haben, die bringen innerhalb der Sprache aus ihren Tiefen Neues hervor und wo die reden, verstummen von selbst alle anderen.

Trotz dieses Sachverhaltes hat sich auch in der Kirche der lutherischen Reformation eine rechtliche Kirchengewalt ausgebildet und zwar die der Landesfürsten. Ich spreche nur kurz darüber, weil dies später näher zu erörtern ist. Nach Luther ist der Staat die einzige

obrigkeitliche Gewalt auf Erden. Auch in der Kirche hat die Obrigkeit den Beruf, den äußeren Frieden zu halten, als Wächterin über die beiden Tafeln des göttlichen Gesetzes hat sie eine der Gotteslästerung wehrende Strafgewalt und weiter als weltlich vornehmstes Glied der Kirche die Reformationsgewalt, die Fürsorge für Herstellung des wahren Gottesdienstes. Diese Lehre bildete besonders Melanchthon aus. Im Sinne dieses Reformationsrechtes hatte Luther die weltliche Obrigkeit 1520 zur Kirchenreformation aufgefordert, im selben Sinne auch die Kirchenvisitation, d. h. die Herstellung eines evangelischen Kirchenwesens seinem Landesherrn angesonnen. Wenn er selber das einen „Notepiskopat" genannt hat, so hat dies doch nicht die Bedeutung der Uebertragung der bischöflichen Regierungsrechte an den Landesherrn, denn die bischöflichen Regierungsrechte als „bischöfliche" leugnet Luther sämtlich; er meint das Wort bischöflich im Sinne von Schutzherrschaft über die Kirche, „weil sonst kein Bischof uns helfen will". — Hätten die Bischöfe als weltliche Herren in der Kirche, als welche Luther sie ansah, für den rechten evangelischen Gottesdienst gesorgt, so wäre ihm dies als eine Leistung weltlichen Regiments ebenso recht gewesen, als wenn nun die Laienfürsten dafür sorgten. Man muß sich gegenwärtig halten, daß die sämtlichen Reformatoren die geistlichen Fürsten immer als Fürsten ansahen. Die Kirchenvisitation ist ein Werk der weltlichen Gewalt aus Liebe zur Kirche und die neu bestellten Superintendenten sind die eigentlichen — geistlichen Bischöfe, nicht landesherrliche Beamte. Fürsorge des Staats für die Kirche in allen weltlichen Beziehungen und Beaufsichtigung derselben durch rein geistliche Beamte, das war es, was Luther verlangte und eigentlich auch erlangte. Weiter gingen Melanchthon's Pläne, der am liebsten die Wiedereinsetzung der Bischöfe um den Preis ihrer Unterwerfung unter das Evangelium gesehen hätte[1], insbesondere die Wiederaufrichtung der allerdings zum

[1] Es ist gegenüber der traditionellen Ansicht über Melanchthon von Gewicht, daß auch in Sohm's historischer Darstellung der altkatholische Charakter von Melanchthon's Anschauung hervortritt. Diese kann dem praeceptor Germaniae nicht vorgeworfen werden, hat sie doch in England ein solides Nationalkirchentum geschaffen — aber sie bleibt weit hinter Luther zurück.

Schaden des Volkes so plötzlich in Wegfall gekommenen bischöflichen Gerichtsbarkeit in Ehe- und Kirchenzuchtssachen. Er wünschte also die Herstellung einer geistlichen Rechtsgewalt und so betrieb er besonders die Einrichtung von Konsistorien, d. h. nach dem katholischen Sprachgebrauch, geistlichen (bischöflichen) Gerichtsbehörden mit rechtlicher Strafgewalt über Kirchenzuchts- und Ehesachen. Nach verschiedenen an Luther's Widerstand gescheiterten Versuchen traten nach Luther's Tod in Kursachsen und sonst diese Konsistorien ins Leben als landesfürstliche Gerichtsbehörden mit Zwangsgewalt zur Aufrechterhaltung der Kirchenordnung unter landständischer Zustimmung errichtet — evangelisch bischöfliche Behörden, die ebenso nach den von Luther in den Höllenabgrund verfluchten kanonischen Gesetzen Recht sprachen wie die katholisch-bischöflichen Offiziale. Hierin findet Sohm einen ebensolchen Abfall der evangelischen Kirche von sich selbst, wie es der Katholicismus in der Urkirche war, nämlich die Einführung des Rechtes in die Kirche. Nicht das wird getadelt, daß der Staat im weitesten Umfang für die Kirche eintritt, sondern daß er in der Kirche selbst ein Zwangsrecht aufrichtet. Ein Episkopat könnte das nur im späteren katholischen Sinne heißen, aber dieser Episkopat steht im Widerspruch mit dem Wesen der Kirche des Evangeliums[1]). Noch näher kommt dem katholischen Vorbild die reformirte Kirchenverfassung, in der die vornehmste Quelle moderner kirchenrechtlicher Theorien zu suchen ist.

Zwingli geht auch aus von dem Begriff der Kirche als der Versammlung der Gläubigen. Diese ist unsichtbar. Die sichtbare Kirche bilden alle Bekenner des wahren Glaubens (qui Christi nomen dederunt). Diese Kirche aber hat keinerlei Gesammtgewalt. Nur die „Kilchhören", die „besonderen Kirchen", die Gemeinden haben eine Kirchengewalt: über Lehre und geistliches Amt, Exkommunikation und Wiederaufnahme in die Kirche. Keine Gemeinde hat Gewalt über die andere. Diese Gewalt ruht auf dem

---

[1] Mir will es scheinen, daß dieser Zustand des thatsächlichen lutherischen Kirchenregimentes richtiger bezeichnet würde als Theokratie, d. h. Ausstattung der Obrigkeit mit der Befugnis, das ganze göttliche Gesetz zwangsweise durchzuführen.

göttlichen Wort. Es wird also angenommen, daß das Wort Gottes die Befugnisse einer rechtlichen Gemeindeordnung ohne weiteres der einzelnen Gemeinde verleiht. Der Prediger hat nur die Befugnis der Lehre, die gesammte Kirchengewalt ist Selbstregierung der Gemeinde. Zwingli hat aber diese Selbstregierung der „Kilchhöre" nicht ins Werk gesetzt, sondern sie dem Rat übertragen, der im Namen der Kirche die äußere Kirchengewalt übt. Er rechtfertigt diese Uebertragung damit, daß die Zurückhaltung der Apostel gegenüber der Obrigkeit, da sie nichts von einer christlichen Obrigkeit wußten, nun nicht mehr am Platze sein würde. Die Obrigkeit als solche übt das Kirchenregiment, also, abgesehen von der Predigt, die dem Hirten verbleibt, die Bann- und Zuchtgewalt aus mit weltlichen Strafen im Namen der Kirche. Wir haben also die Theokratie.

Calvin hat die kirchliche Gemeinde organisirt. Aber er findet eine bestimmte Kirchenverfassung von Christo vorgeschrieben in den vier Aemtern: Pastoren, Lehrer, Aelteste, Diakonen. Hievon üben die ersten die Lehre und Seelsorge aus; das eigentliche Kirchenregiment, die Zuchtübung haben die Aeltesten im Konsistorium vereint mit den Pfarrern. Das Konsistorium hat Zwangsgewalt zur Strafe. Die Staatsgewalt ihrerseits dient nun aber wieder dem kirchlichen Interesse. Auch in Genf ist Theokratie. Die reformirte Kirche, die das Recht des Zwangs und den Zwang des Rechts für ein notwendiges Zubehör der Kirche hält, steht in dieser Beziehung auf dem katholischen Standpunkt.

Die spätere Entwicklung der Reformationskirche bis in unser Jahrhundert muß ich übergehen. Ebenso die verschiedenen Theorien die man zur Rechtfertigung des fälschlich „Summepiskopat" genannten landesherrlichen Kirchenregiments ersonnen hat. Die landesherrliche Kirchengewalt, die die Reformation begründet hatte, blieb auch in der Folgezeit im vollen Besitz ihrer früheren Rechte, aber deren Auffassung und Ausübung ist durch die gewaltigen Veränderungen wesentlich geändert worden, die den konfessionellen Staat, ja die teilweise den christlichen Staat aufgehoben haben, in der Aufklärung das unbedingte Freiheitsrecht des Individuums in der Religion proklamirt haben.

In der Gegenwart steht die Kirchengewalt über die evangelische Kirche verfassungsmäßig dem Landesherrn zu als ein Zubehör seiner Gewalt. Die Obrigkeit übt in der Kirche die Regierungsgewalt aus. Die kirchenregimentlichen Behörden sind kirchliche, nicht staatliche, wohl aber landesherrliche Behörden. Der Landesherr ist eine doppelte Person: eine den Staat regierende und eine die Kirche regierende und als die erste hat er sogar die zweite zu regieren, da die Kirche als privilegirte Korporation wiederum der Staatsaufsicht unterstellt ist. Aber seine kirchenregimentliche Gewalt ist keine Gewalt über die Lehre, keine geistliche, sondern nur eine polizeiliche Schutzgewalt.

Danach ist auch der vom Landesherrn angestellte Pfarrer nicht der Verwalter einer landesherrlichen Lehrgewalt, auch nicht ein Lehensträger der Kirchengewalt, sondern er ist ein Diener Christi und seine Anstellung vollzieht sich juristisch gesprochen so, daß der Landesherr mit ihm einen Dienstvertrag zu Gunsten eines Dritten, Jesu Christi, schließt. Auch die Ordination ist keine Uebertragung der Lehrbefugnis im Namen des Kirchenregiments, sondern im Namen Gottes. Der Landesherr ist gehalten, das Lehrbekenntnis der Kirche zwangsweise aufrecht zu erhalten. Denn die Lehrgesetzgebung, das jus reformationis, die Bildung neuer Lehre hat zwar seit der Aufklärung aufgehört, aber das noch vorhandene Lehrgesetz steht noch in Geltung, wenn auch abgeschwächt. Während die Kirche Christi kein von Rechts wegen geltendes Bekenntnis kennt, wie sie kein Kirchenrecht kennt, muß der Landesherr die Lehre aufrecht erhalten. Die rechtlich verfaßte Kirche kann nach dem Vereinsrecht nicht sein ohne eine Festsetzung ihres Vereinszwecks, das ist in diesem Fall die Lehre, die rechtsverbindlich ist für den Träger des geistlichen Amtes, der unter dieser Voraussetzung ein Recht auf das Amt empfängt. Dem Recht auf das Amt steht das Recht der Gemeinde auf Schutz der Lehre gegenüber. Diese Kirchenlehre besitzt aber Rechtskraft nur für die Kirchenbeamten, daher findet nur eine Lehrverpflichtung der Geistlichen statt[1]. Die heutigen Konsistorien sind keine geistlichen Be-

---

[1] Dieser Satz dürfte aus den noch geltenden Bekenntnisschriften nicht

hörden mehr, ihre seelsorgerischen Befugnisse, ihre oberhirtliche Stellung hat die Aufklärung beseitigt, die Kirche ist eine vom Staate privilegirte Korporation geworden. Nachdem das Jahr 1848 auch die Freiheit aller Religionsgesellschaften gebracht hat und der Staat grundsätzlich den verschiedenen Kirchen Selbständigkeit zugesichert und eigene Verfassungen gewährt hat, ist die landesherrliche Kirchengewalt vollends eine Anomalie geworden. Denn die Kirche ist nun ein sich selbst regierender Verein. In ihr übt das Staatsoberhaupt aber nicht als Obrigkeit, sondern für seine Person das Regiment aus, aber nicht sein eigenes Regiment. Er ist ja durchaus an das Vereinsrecht gebunden. Er übt nur das Vereinsregiment. Er kann nur noch die vom Verein angenommenen Lehre und Ordnung gemäß der Vereinsverfassung aufrecht erhalten. Die einzige aber rein negative Leistung des rein weltlichen landesherrlichen Kirchenregiments ist, daß es die geistliche Zwangsherrschaft des Lehrstandes hindert.

Auch die lutherische Kirche hat sich dem „reformirten Gemeindeprinzip“ unterworfen, aber nur weil das Naturrecht der Aufklärung ihm vorgearbeitet hatte und in Presbyterial- und Synodalordnungen tritt das reformirte Gepräge zu Tage. Auch diese Ordnungen geben der rechtlich verfaßten Gemeinde keine geistliche Gewalt, keine Gewalt über Wort und Lehre, sondern sie sind nur die Organe der Vereinsgewalt, sind Behörden rein weltlicher Natur. Was also Rechtens ist in der Kirche ist nicht kirchlich im eigentlichen Sinn. Die evangelische Kirche heute ist eine rein weltliche Organisation. Das ist die Folge des noch heute in der kirchlichen Organisation herrschenden Geistes der Aufklärung. Das Kirchenrecht hat den Katholizismus erzeugt, es hat das landesherrliche Kirchenregiment erzeugt und bildet so überall einen „Widerspruch mit dem Wesen der Kirche.“

Ob das Sohm's letztes Wort ist? Der juristischen Kritik enthalte ich mich, theologische und historische kann ich nur andeuten. Ich sehe auch, nachdem wir doch vermöge des Ganges der Ge-

---

zu beweisen sein. Wenn die Kirchenlehre bindet, so bindet sie alle Kirchenglieder gleichmäßig.

schichte dem göttlichen Kirchenregiment zum Teil entronnen sind, in dem Vereinsrecht kein so großes Unglück und bin außer Stande zu ahnen wie Sohm ohne dasselbe sein Kirchenrecht im zweiten Teil aufbauen wird, das denn doch, wenn es kein göttliches Recht sein soll, nur ein weltliches Recht sein kann. Das Hauptverdienst Sohm's scheint mir neben der Formulierung vieler neu zur Diskussion gestellten Fragen wie der: über die Entstehung der Synoden, des Papsttums und des evangelisch-lutherischen landesherrlichen Kirchenregiments, seine Aufhellung des Begriffs der Kirche überhaupt. Sie ist ihm eine geistliche Größe von supranaturaler Abkunft, die sich in der Geschichte als solche bezeugt. Auch wer diese seine Anschauung nicht teilt, wird zugeben müssen, daß er thatsächlich vorhandene religiöse Erlebnisse richtig beobachtet hat. Was Sohm als übereinstimmende Lehre des neuen Testaments und der Reformation nachgewiesen hat wird die Theologie reich befruchten. Es ist vielleicht sein größtes Verdienst, von der „charismatischen Organisation“ der Urkirche eine vollziehbare Vorstellung gegeben zu haben. Wir sind damit einer fruchtbaren Erörterung, der Entstehung der ältesten Kirche näher gerückt. Schließlich ist es doch am glaublichsten, daß das Christentum sich auf der Welt Bahn gebrochen habe eben als Religion, als Gebet, als Gottesdienst. Darauf hat man seither nicht genug geachtet, weil man zu sehr vom Gedanken der „Gemeinde“ beherrscht war als eines „Religionsvereins“. Wir kommen nicht um den Versuch herum, uns von dem, was geschichtlich als Walten des heiligen Geistes in der ältesten Gemeinde bezeugt wird, wenn wir es nicht für Legende halten wollen, ein Bild zu machen und Sohm hat uns davor behütet, die Analogien hiezu bei den „Inspirirten“, Enthusiasten und Schwärmern zu suchen. Er hat in glücklichem Analogiebeweis aus der Reformationszeit auf jene Geistesmächte hingewiesen, die wir noch an uns selbst erfahren können.

Sodann ist auch der Nachweis, daß die Katholisirung der Kirche nicht ein Gewaltakt oder Betrug, auch nicht eine bloße Degeneration, sondern ein mehr wie tausendjähriger, logisch verlaufender Prozeß gewesen ist der allmähligen Umbildung der Kirche, in der sich die Konsequenz eines angenommenen falschen

Prinzips, aber im schrittweisen Kampfe mit der immer noch zu Grunde liegenden Wahrheit vollzog, ein Gewinn. Sohm hat nicht blos das Katholische in der Kirche, sondern auch das Christliche im Katholischen hervorgehoben. Er lehrt uns so würdiger denken von der Geschichte.

Kein neueres historisches Werk, auch Harnack's Dogmengeschichte nicht, hat mit solcher Energie die fundamentale Bedeutung, die Rom für die ganze Kirchengeschichte hat, verkündigt, — aber auch schon lange hat Niemand so deutlich die Fälschung des Christentums durch Rom — nicht angeklagt sondern — nachgewiesen. Und Luther erscheint in seiner Darstellung geradezu als der waltende Genius des ganzen Christentums — der Prophet Gottes gegenüber dem dem Verhängnis der Herrschaft verfallene Papst!

Weiter treibt Sohm wirkliche Geschichtsforschung. Die Rechtshistoriker begnügen sich meist damit, die Umwandlung der Rechtsverhältnisse zu notiren, Sohm versucht alles zu erklären. Ihn hierin korrigieren heißt sein Verdienst anerkennen. Frappant ist die Parallele mit Harnack's Dogmengeschichte. Harnack schrieb die Geschichte des katholischen Dogmas, Sohm die des katholischen Kirchenrechts. Dem Einen steht das Dogma mit dem Wesen der christlichen Religion, dem Andern das Recht mit dem Wesen der christlichen Religion in Widerspruch. Beiden steht Luther im Mittelpunkt der Betrachtung. Beide haben uns auch auf die Frage: was weiter? ohne Antwort gelassen. Auch darin stimmen beide überein, daß sie die Kirchengeschichte richtig periodisieren: Die eigentlich schöpferischen Epochen sind die urchristliche, die altkatholische von ca. 150—451, dann die Reformationszeit. Alles Zwischenliegende ist nur Entwickelung.

Durchaus ungerecht scheint es mir, daß Sohm das protestantische „Kirchenrecht“ mit dem katholischen auf eine Stufe stellt. Im Katholizismus ist wirklich der Verkehr mit Gott gebunden an die Form des Rechts. Nur ein richtig geweihter Priester kann den Sünder mit Gott versöhnen. Den Protestantismus behütet schon sein Schriftprinzip vor dieser Irrung.

Die Parallele, die Sohm zieht, zwischen der Katholisierung der Kirche und der Entartung der Reformation, läuft darauf hin-

aus, daß das landesherrliche Kirchenregiment eine eben so begriffswidrige Verweltlichung der Kirche ist wie das katholische Kirchenrecht. Aber in dem landesherrlichen Kirchenregiment wird die Kirche gebunden an den Staat, nicht ohne daß dieser oder vielmehr das Volk die tiefsten Rückwirkungen von der Kirche erfährt. Die ganze neuere Geschichte der germanischen Nationen beruht darauf. Vollzieht sich mit immer gleicher Notwendigkeit die „Verweltlichung der Kirche“ — sollen wir da nicht annehmen, daß zur Existenz der Kirche auf Erden ein gewisses Maß von Welt eben gehöre?

Schließlich was der Haupteinwand ist: Sohm kennt zur Genüge, das wissen wir aus seinem Grundriß! aber er hat da, wo er davon sprechen sollte, nicht gesprochen, das außerjuristische, ja das außerkirchliche Leben des evangelischen Christentums, das wirkliche Reich Christi in unserer Mitte. Er hätte seiner da gedenken müssen, wo er das gänzlich unbefriedigende der kirchlichrechtlichen Zustände erwähnt. Denn eben in dieser weit über das Kirchentum sich hinaus erstreckenden Wirkung erweist sich das Christentum unter uns lebendig.

Gerade das Landeskirchentum ist dazu bestimmt, die Samen des Christentums auch dahin zu tragen, wohin sie sonst nicht kommen.

Wenn nach Sohm die Kirche kein Recht braucht, so ist auch die rechtlich verfaßte Kirche nicht mehr die „Kirche“ und wir suchen ihr Wesen überall da, wo Christi Wort und Geist noch ist.

III.

Weniger eine erste Folge des gewaltigen Anstoßes, den Sohm den kirchengenetischen Fragen gegeben, als im Ganzen eine parallele Erscheinung zu Sohm ist das vor kurzem erschienene Buch von Karl Rieker: Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands in ihrer geschichtlichen Entwickelung bis zur Gegenwart. Leipzig 1893. Aber der Kernpunkt dieses Buches ist bereits eine teilweise und erwünschte Korrektur von Sohm.

Es geht darauf aus, die allgemein hergebrachte Ansicht von der

Entstehung und der rechtlichen Natur der evangelischen Kirche umzustoßen, um eine Lanze einzulegen für das vielgeschmähte landesherrliche Kirchenregiment. Wir sahen wie Sohm gegen das Staatskirchentum, das Verderbnis der evangelischen Kirche, eifert. Wenn auch die Gründe seiner Polemik ihm eigentümlich sind, so ist das Ziel ihm mit fast allen protestantischen Juristen und Historikern gemeinsam: das Staatskirchentum steht im Widerspruch mit dem Wesen der Kirche. Die allgemeine, hauptsächlich von Richter in seiner Geschichte der ev. Kirchenverfassung und seinem Kirchenrecht, sowie von Hundeshagen in allen seinen Schriften vorgetragene Anschauung ist die: die Reformation Luthers war im besten Zuge, eine eigentümlich selbstständige Gestaltung der evangelischen Kirche herbeizuführen. Diese hätte sich auf dem Boden des Prinzips der selbständigen freien Gemeinde der Gläubigen vollziehen müssen, die vom Staate unabhängig ist, dessen eigentümliche sittliche Bedeutung ja gerade die Reformation erst würdigen gelehrt hat. Die Erfahrungen Luther's im Bauernkrieg aber und seine gänzliche politische Unfähigkeit haben dazu geführt, daß man auf den Aufbau einer evangelischen Kirche aus ihren eigenen Prinzipien verzichtete und das Kirchenregiment in die Hand des Staates legte. Nur der reformirte Protestantismus hat es zu einer dem protestantischen Prinzip entsprechenden Kirchenbildung gebracht. Die Presbyterial- und Synodalverfassung, sich aufbauend auf dem Recht der einzelnen Gemeinde ist die genuin protestantische Kirchenverfassung. Diese Anschauung, so will Rieker zeigen, entspricht nicht dem geschichtlichen Sachverhalt, sie beruht auf begrifflichen Voraussetzungen, die die Reformation nicht teilt und sie führt in ihrer Kritik des gegenwärtig bestehenden Verhältnisses von Staat und Kirche, der landesherrlichen Kirchengewalt zu einer völligen Verkennung ihrer ursprünglichen Bedeutung.

Nicht durch einen Abfall von seinem eigenen Wesen hat der lutherische Protestantismus das gegenwärtige Staatskirchenrecht hervorgebracht, sondern auf dem Wege einer zusammenhängenden und Wertvolles conservirenden Entwicklung.

So gibt Rieker eine Geschichte der Entstehung der deutschen evangelischen Kirche, die in ihrem Ausgangspunkt mit Sohm

vielfach übereinkommt, in ihrem Schlußergebnisse allerdings von ihm völlig abweicht. Sie wird uns noch tiefer in das Wesen der Ursprungszeit unserer Kirche führen als Sohm, der ja ein viel weiteres Gebiet umspannt.

Grundlegend für das Verständnis der reformatorischen Anschauungen über Staat und Kirche ist die Kenntnis ihrer mittelalterlichen Voraussetzungen.

Die Reformation, so fasse ich Rieker's Darlegungen zusammen, fußt durchaus auf Theorie und Praxis des Mittelalters. Welches war das Verhältnis von Staat und Kirche im Mittelalter? In dem Sinn, den wir jetzt mit dem Worte verbinden: „Staat": die öffentliche rechtliche Verfassung eines autonomen Volkes oder mehrerer Völker, „Kirche": die vom Staatsganzen entweder unabhängige oder doch nur zufällig an sie gebundene Religionsgenossenschaft gab es beides nicht. Das Mittelalter kennt nur ein Weltreich, das imperium und ebenso eine Weltkirche, die Anstalt für die himmlische Seligkeit. Beide bilden ein Ganzes, Reich und Kirche sind die beiden Seiten einer einheitlichen Welt. In ihr gibt es zweierlei Gewalt, die priesterliche und die fürstliche, die zu demselben Zweck zusammenwirken. Aber die fürstliche ist der priesterlichen, das imperium dem sacerdotium an Würde unterstellt. Auch wo wie in den Kämpfen des deutschen Kaisertums gegen die Kurie der prinzipielle Unterschied der beiden von einander ausgesprochen wird, nimmt man doch eine wechselseitige Unterstützung an. Eine Trennung von Staat und Kirche wie heute, nicht blos eine Sonderung, war dem Mittelalter einfach undenkbar. War doch die Ketzerei im ganzen späteren Mittelalter ein Staatsverbrechen, ein Unchrist wie ein Unmensch.

Dieser Ideenkreis von der notwendigen Verbindung der geistlichen und weltlichen Gewalt zu einem Zweck, der Erhaltung des sittlichen Gemeinwesens, das man wohl auch einmal (wie Nikolaus von Kues) „ecclesia" nannte beherrscht noch durchaus die Männer der Reformationszeit.

Neben dieser theoretischen Anschauung geht eine andersartige spätmittelalterliche Praxis her: die Uebertragung einer Reihe von kirchenregimentlichen Befugnissen an die deutschen Territorialfürsten,

außer der Kirchenvogtei auch Patronatsrechte, Stellenbesetzungsrechte, Visitationsbefugnisse und gerade hieraus bildete sich die Landeshoheit derselben heraus, so daß man z. B. in Brandenburg, in Sachsen, in Hessen, in Cleve — am bekanntesten ist ja der Spruch „dux Cliviae est papa in suis terris" — von einem ausgedehnten landesherrlichen Kirchenregiment, einer „Landeskirche" vor der Reformation reden kann.

Schon das läßt ahnen, welchen Weg die Entwicklung unter Umständen nehmen mußte.

Sodann lassen die Anschauungen der Reformatoren selbst über „Staat und Kirche", wenn man diese beiden den Gegenstand gar nicht deckenden Begriffe anwenden will, eine Scheidung desselben im Sinne von Trennung gar nicht zu.

Ich kann mich bezüglich derselben, insbesondere was die Kirche betrifft, kürzer fassen, weil in der Darstellung von Sohm die Grundgedanken erwähnt sind, die in etwas anderer Beleuchtung auch Rieker vorführt.

Luther ist, zumal in seinen großen Reformationsschriften von 1520, erfüllt von dem Gedanken der einen, hauptsächlich im römischen Reiche vertretenen Christenheit. In dieser Christenheit lebt durch Wort und Sakrament die Kirche und sie ist Gottes und Christi Anstalt zur Beseligung aller. Diese Kirche ist ihm, wie Rieker sagt, „unsichtbar" [1]), d. h. sie kann wahrgenommen werden nur durch den Glauben [2]). (Die spätere begriffliche Unterscheidung von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, der blos äußerlichen Kirchengenossenschaft und der inneren geistlichen Gliedschaft am Leibe Christi kann hier unberücksichtigt bleiben; sie geht auf Melanchthon's Ansätze zurück.) Diese heilige christliche Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen, ist nur eine einzige und immer eine gewesen. In ihr sind die Sakramente und das Wort, in ihr alle Christen; die Päpstlichen aber, die Bischöfe u. s. w., die das

---

[1]) Der Ausdruck kommt bei Luther nicht oft vor.

[2]) Die vielgenannte „Unsichtbarkeit" der Kirche im Sinne Luther's läßt sich m. E. einfach so ausdrücken: die Kirche als ein Inbegriff göttlicher Gnadenwirkungen ist unsichtbar wie alles Göttliche, faßlich nur im Glauben.

Widerspiel Christi sind, sind gar keine „Kirche", sie sind eine weltliche Tyrannei. Neben der Kirche als Gottes Stiftung und Gottes eigentlichem Reich, darin Er selber durch den heiligen Geist im Glauben die Herzen regiert, steht die auch von Gott eingesetzte obrigkeitliche Gewalt „magistratus seu politia seu imperia sunt bona creatura Dei" (Melanchthon). Die obrigkeitliche Gewalt ist Rechtsgewalt und Zwangsgewalt aber auch nur zum Besten des Ganzen, nämlich der Christenheit. Luther hat diese Obrigkeit geradezu zur Reformation der Kirche aufgerufen. In den Anschauungen der Reformatoren kommt aber weder der Gedanke vor, daß die Kirche, die eine Kirche eine irgendwie noch erst zu organisirende Gemeinschaft sei, etwa wie noch unverbundener Stoff von gläubigen Leuten, die man nun zu einer Korporation verbinden müßte, noch daß die Obrigkeit ein der Kirche gegenüber in kühler Neutralität gegenüberstehender „Staat" sei. Beides sind prinzipiell durchaus verschiedene Funktionen desselben christlichen Gesellschaftskörpers. Man hat dennoch eine prinzipielle Auseinandersetzung über „Kirche und Staat" in Artikel XXVIII der Conf. Aug. gefunden: non igitur commiscendae sunt potestates ecclesiastica et civiles. Aber dieser Artikel handelt von dem angemaßten weltlichen Regiment der Bischöfe, das ihnen abgesprochen wird, während ihnen nur die geistliche Gewalt bleiben soll. Luther's Schrift 1523 aber „von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei", will die Einmischung der Obrigkeit und zwar einer dem Evangelium feindlichen also unchristlichen Obrigkeit in geistlichen Sachen abwehren und scheidet in der bekannten Weise zwischen geistlichen und weltlichen Dingen, daß weltliche Gewalt nicht in Gottes Regiment über die Seelen greifen soll. Also: sie unterscheidet zwischen göttlichen und irdischpolitischen Angelegenheiten, und verlangt, daß man die Ketzerei als eine innere Angelegenheit Gott überlasse.

Luther's Lehre vom Organismus der politischen Gesellschaft unterscheidet auch nicht zwischen Staat und Kirche, sondern zwischen den drei — Organisationen würden wir sagen —

1) christlich, göttlich Regiment (durch Predigt, Taufe und Sakrament),

2) weltlich Regiment des Fürsten,

3) das Regiment, das ein jeder über sich selbst, sein Haus und Eigen ausübt — wir würden sagen der persönliche sittliche und bürgerliche Beruf. Das sind „Gottes drei Hierarchieen".

Das überall hervortretende Ideal der Reformatoren ist die evangelische Wohlordnung dieses Ganzen, nicht die Selbständigkeit der „Kirche im Staat".

Wie verhält es sich mit dem angeblich von Luther fallen gelassenen Begriff der Gemeinde als Verfassungsgrundlage und der Organisation der Kirche nach den Grundsätzen des allgemeinen Priestertums? Sie sind Luther nie in den Sinn gekommen.

Eine Verfassung der „Kirche" als Gemeinde der Gläubigen findet man angedeutet in der bekannten Stelle von Luther's deutscher Messe vom J. 1526, die man nach allgemeiner Annahme verwirklicht sieht in der allerdings unausgeführt gebliebenen reformatio ecclesiarum Hassiae der „Homberger Synode" in Hessen 1526.

Rieker findet hier ein Eindringen des separatistischen wiedertäuferischen Gedankens in Luther's Gesichtskreis und demgemäß die ganze Auffassung unreformatorisch.

Ich bemerke dazu, daß 1) beide Projekte nicht einfach mit einander verwechselt werden dürfen, so gewiß sie bei dem Verhältnisse Lambert's zu Luther zusammenhängen. Luther spricht in der deutschen Messe von der besten Form eines so zu sagen privaten Gottesdienstes im Kreise wahrhaft Erweckter, von einem Konventikelgottesdienst, der ihm erbaulicher erscheint als der pädagogisch-gerichtete Gottesdienst für die Massen, ja der ihm mehr als ein wirklicher Gottesdienst erscheinen würde. Denn der volle Gottesdienst besteht nach Luther nicht blos im Wort, sondern auch in Werken „hier könnte man alles aufs Wort und Gebet und die Liebe richten". Es ist etwas anderes als der hessische Reformationsentwurf, der die einzelne bischöfliche Gemeinde (Pfarrgemeinde), die durchaus als vollgültige ecclesia gedacht ist, sich durch den engeren Kreis der der Zucht freiwillig sich unterwerfenden Christen nach dem Worte Gottes selber regieren läßt. Und 2) diese Gemeinde ist im hessischen Reformationsentwurf, was allgemein verkannt wird, nicht in independentischer Isolirtheit gedacht,

sondern sie besteht mit vielen anderen innerhalb des Landes, in dem die Obrigkeit von Gottes Wegen für Predigt des Wortes und reine Sakramente, ja für das Anhören der Predigt Sorge tragen muß, in der also ein, wie wir sagen würden, sehr strenges landeskirchliches Zwangsregiment herrscht. Nichts ist den Hessen ferner gewesen als der Gedanke einer vom Staate freien Kirche von freiwilligen Leuten! —

Das allgemeine Priestertum bei Luther hat mit der Kirchenverfassung nichts zu thun, es ist von ihm aufgestellt im Gegensatz zu dem hierarchischen Priestertum des Klerus, es ist ein religiöses Prinzip, kein juristisches, denn es beteiligt an der Kirche gleichmäßig Alle[1]).

Sodann der Gedanke der sich selbst regierenden Gemeinde, der Gedanke der Selbstverwaltung ist von Luther nicht gedacht worden und ist seinem geschichtlichen Ursprunge nach das Ergebeines harten Kampfes um die Macht, eine Beschränkung der öffentlichen Staatsgewalt zu Gunsten anderer Körperschaften (vgl. England).

Endlich die Theorie Herrmann's, daß die „kirchliche Gemeinde" im Unterschied von der politischen die Kirche selber „darstelle" (ich bemerke: man könnte sie in der hessischen Reformation doch thatsächlich ausgesprochen finden) und darum die Grundlage der Kirchenverfassung bilden müsse, ist eine geschichtliche Fiktion. In Deutschland hat sich nirgends eine Kirche erst aus einzelnen Gemeinden gebildet, nur in der Hugenottenkirche war es so. Die Berufung auf die Schmalkaldischen Artikel (Tract. de pot. papae 341) „ubicumque est ecclesia ibi est jus administrandi evangelii" ist hinfällig, denn hier ist von der vera ecclesia, dem corpus Christi die Rede.

Es würde nach dieser Theorie die „Gesammtgemeinde" ein Verband von einzelnen Kirchen, ein Kirchenverein sein, was allen Ge-

---

[1]) Luther's Lehre vom allgemeinen Priestertum wird am einfachsten in dem Satz ausgesprochen, daß alle getauften Christen keine Laien mehr sind, daß der Christenstand als solcher ein Priesterstand ist, mit dem sich jedes sonstige „Werk" und Beruf verträgt. Diese getauften Priester können Amtleute, Ritter, Handwerker oder Prediger sein.

danken der Reformatoren widerspricht. — (Ich wende hier ein, daß das nicht ganz richtig ist. Die Reformationszeit nennt in ihren Kirchenordnungen stets die einzelne Gemeinde eine „Kirche“, die Landeskirchen werden immer im Pluralis: ecclesiae genannt, aber der Gedanke dabei ist allerdings: Ob klein, ob groß, ob viel oder wenig, jede Gemeinde und jede Zahl von Gemeinden stellen doch nur eine ecclesia dar.) —

Für die ganze Theorie von der angeblich selbständigen evangelischen Kirche im Staat fehlt die Voraussetzung der Gewissensfreiheit, d. h. die Freiheit des öffentlichen Religionsbekenntnisses. Wenn Luther auch nicht meinte, daß man die Ketzerei mit dem Schwert bekämpfen könne, so hat er doch den Zwang zur Abwehr von Ketzern und Rottengeistern gefordert, Melanchthon, Beza, Bucer u. a. billigten die Todesstrafe gegen die Ketzer. Die Messe wurde in evangelischen Gebieten mit Gewalt abgeschafft, das Klosterleben mit Gewalt still gestellt, man forderte Freiheit nicht in abstraktem Sinne, sondern nur für die Wahrheit, dem verkannten Irrtum aber gönnte man keine Toleranz.

Insbesondere Melanchthon befolgt durchaus die theokratische Ansicht vom Staat, wonach die Obrigkeit nicht blos die Religion indirekt fördert durch Ordnung und Zucht, sondern direkt verpflichtet ist, der Ehre Gottes zu dienen in der Förderung der Religion. Wenn er als Anhänger einer bischöflichen Verfassung geistliches und weltliches Regiment trennt, so verlangt er doch von der Obrigkeit daß sie als Zwangsvollstreckerin der Kirche zu Hülfe kommt. Summa: Der genuine Kirchenbegriff der lutherischen Reformation enthält keinen Gedanken einer neuen eigentümlichen Kirchenverfassung. Sohm folgert daraus: er schließt das Recht überhaupt aus. Rieker sagt nur: er enthält keine Ansätze der Rechtsbildung. Ich setze hinzu, daß der Begriff des libertas christiana im XXVIII. Artikel der Conf. Aug. sicherlich die Bestimmung in sich faßt, daß aus dem Begriffe der Kirche die gesetzliche Notwendigkeit besonderer Ordnungen, außer denen, die die Verwaltung von Wort und Sakrament betreffen, nicht gefolgert werden kann [1]).

[1]) Das eigentlich reformatorische ist gerade nachdem das „Evangelium“

Aus dem seitherigen wird erhellen, daß man die rechtliche Stellung, die die evangelische Kirche Deutschlands in der Reformationszeit erlangt hat, unrichtig bezeichnet hat, wenn man sie als ein vollkommenes Aufgehen der Kirche in den Staat, Verlust aller Selbständigkeit beschreibt. Uebernimmt doch die weltliche Obrigkeit um Gottes Willen die Fürsorge für die Kirche nach deren Ermessen. Richtiger ist die Bezeichnung der den kirchlichen Gesichtspunkten sich unterordnenden Staaten als „Kirchenstaaten". Aber am richtigsten ist die Vermeidung jedes Ausdruckes, der in die Vergangenheit die Gesichtspunkte der Gegenwart hineinträgt. Was sich aus der Reformation entwickelte ist das Kirchenregiment der Obrigkeit nach kirchlichen Gesichtspunkten und durch geistliche Behörden. (Um das völlig zu verstehen, muß man sich m. E. immer gegenwärtig halten, daß die ganze Zeit überzeugt ist von der Gültigkeit des göttlichen Wortes auch als Norm des öffentlichen staatlichen Lebens, etwa so wie für uns heutzutage physikalische und chemische Gesetze ein noli me tangere bilden.)

Grundlegend für die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche im Reich ist der Religionsfriede von Augsburg 1555. Dieser gewährleistete den einzelnen Ständen des Reiches das Recht der Ausübung der alten oder der evangelischen Religion, suspendirte die bischöfliche Jurisdiktion in evangelischen Gebieten und gab den in der Religion dissentirenden Unterthanen der Stände nur das Recht der Auswanderung (sowie paritätische Religionsübung in gewissen Reichsstädten). Damit ist man hinter die Linie des früheren Reformationsrechtes, das die Fürsten nach alter vorreformatorischer Uebung für sich anriefen, zurückgegangen; nur zwei Religionen waren erlaubt, die Stände hatten nur das Recht, über die Konfession zu bestimmen, nicht an dieser Konfession noch etwas zu ändern[1]. Parität in strengem Sinne des Wortes war

wieder entdeckt war, die Zurückführung auch der christlichen Gemeinschaft auf ihre Urelemente.

[1] Die späteren Symbole, z. B. die Form. concordiae, können staatsrechtlich nur als Deklaration der Augsburgischen Konfessionslehre auftreten, bis zum Ende des römischen Reiches bilden die Symbole den Rechtstitel eines jeden kirchlichen Besitzstandes.

den „Augsburger Konfessionsverwandten“ nicht gewährt, diese kam erst im Westphälischen Frieden. Sie waren nur bis auf weiteres geduldet. Die Ordnung der kirchlichen Verhältnisse durch die einzelnen Stände — Fürsten oder Stände — erfolgte durch die Obrigkeit nach dem allgemein angenommenen Grundsatz (der sich fast in allen Reformationsordnungen ausgesprochen findet), daß die christliche Obrigkeit verpflichtet sei, um der Ehre Gottes willen Alles für das Seelenheil der Unterthanen erforderliche zu leisten. Diese Vorstellung ist begründet in der religiösen Auffassung des gesammten Weltlebens in jener Zeit. Man führt sie zurück auf die Pflicht der custodia prioris tabulae legis und sie ist trotz ihrer religiösen Begründung eine eigentlich politische Landesangelegenheit. Ich füge dem einen übersehenen Gesichtspunkt hinzu: die Obrigkeit gehorchte in ihrer Sorge für das, was sie ihrer Ueberzeugung nach für Gottes Gebot halten mußte, einem in ihrer religiösen Ueberzeugung begründeten Zwang, denn sie mußte erwarten, im Falle der Vernachlässigung von Gott dafür empfindlich gestraft zu werden mit Miswachs, Pestilenz und dem Türken.

So ist die Durchführung der Reformation in den einzelnen Territorien in Gestalt der Kirchenvisitation mit Zustimmung der Landstände erfolgt (Kursachsen, Herzogtum Sachsen, Brandenburg, Ansbach, Schleswig-Holstein, Württemberg) nicht kraft eines wie man es entstellend ausgedrückt hat, Rechtes der Landesobrigkeiten über die Religion ihrer Unterthanen zu bestimmen, sondern nur eines Rechtes, um Gottes willen die wahre Religion einzuführen. Man fühlte sich nicht als Herr der Kirche, sondern als Werkzeug der göttlichen Wahrheit und erkannte darum die Schranke des Wortes Gottes und des Bekenntnisses an. Nirgends aber wurde dabei der „Gemeinde“ irgend ein Recht zugesprochen. Die vollzogene Reformation war in Gottes Auftrag vollzogene Polizeihandlung. Das Landeskirchentum besteht darin, daß jedes Territorium ein kirchliches Ganzes bildet, ohne daß man dieses Ganze für die Kirche hielt. Die Kirche ist die für das Land bestimmte Seligkeitsanstalt, die die Obrigkeit ihren Unterthanen schuldig ist[1]).

---

[1]) Hiemit ist nach Rieker das Ideal des Verhältnisses von Obrig-

Der einflußreichste Stand bei der Durchführung der Reformation war der der Theologen, der Lehrstand. Aber nicht ihnen wurde die Reformation als den „Geistlichen“ übertragen, sondern sie bildeten den sachverständigen Beirat der Obrigkeit. Darnach bemißt sich die kirchliche Behördenorganisation. Diese ist ein Glied der damaligen Staatsbildung. Das ausgehende 15. und das beginnende 16. Jahrhundert zeigen in den Territorien die Anfänge der modernen centralisirten Verwaltung durch besondere Behörden. Von der alten kirchlichen Einteilung der Diöcesen, wonach das Bistum in Dekaneien und diese wieder in Parochieen zerfielen und die Ausübung der Gerichtsbarkeit bei dem bischöflichen Konsistorium stand, blieb allein bestehen die Parochie, der Pfarrbezirk. Sie wurde aber nicht etwa nun als „Gemeinde“ organisirt. Die kirchliche Verwaltung ging allmählig an Konsistorien über, die sowohl die kirchliche Jurisdiktion wie die Verwaltung übten. Sie waren landesherrliche Behörden, aber mit der besonderen Bestimmung für Kirchensachen, gebildet aus Theologen und Juristen d. h. aus kirchlichen Sachverständigen und Rechtsverständigen, beide gebunden an das Bekenntnis der Kirche, und stellen den Anfang einer Scheidung von kirchlicher und politischer Verwaltung dar.

Nach Sohm beginnt mit den Konsistorien die geistlich-weltliche Herrschaft des Landesherrn in der Kirche, eine der katholisch bischöflichen Kirche analoge evangelisch bischöfliche Verfassung, nach Rieker (der Recht haben dürfe) sind sie eigentlich die permanenten Visitationskommissionen und ihr ungeschieden geistlich-weltlicher Charakter entspricht dem Gedanken des christlichen Staates. Die Geschichte der Konsistorien kann übergangen werden. Das Hessen eigentümliche Kirchenregiment der Generalsynoden wird fälschlich mit der Konsistorialverfassung in Gegensatz gebracht, denn diese Geistlichkeitssynoden sind nichts anderes als immer nur auf Zeit zusammentretende Konsistorien. Der Charakter dieses Kirchen-

---

keit und Kirche, wie es den Reformatoren vorschwebte, erreicht. Ich halte das für unrichtig: das ihnen vorschwebende Ideal war die religiöse Reichsreform, die sich zwar in den gleichen juristischen Formen, aber mit einem ganz andern Effekt vollzogen haben würde.

regimentes als einer durchaus im Dienste der geistlichen Angelegenheiten stehenden obrigkeitlichen Ordnung, die die „Kirche“ über sich weiß, erkennt man auch an der Behandlung des Kirchengutes. Viel Kirchengut war eingegangen (Meßstiftungen, Kirchengeräte ꝛc.), vieles Pfarrbesoldungs- und Armengut war verschleudert worden, vieles säkularisiert. Die Kirchenordnungen traten dem früh entgegen. Nach kanonischem Recht ist das Kirchengut unveräußerlich, es eignet nicht der Einzelgemeinde, auch nicht der Gesammtkirche, sondern den einzelnen Instituten, für die es gestiftet ist, es ist Stiftungsvermögen, Anstaltsvermögen, nicht Korporationsvermögen. (Ich füge hier bei, daß dies daher stammt, daß im früheren Mittelalter die Heiligen, für die man die Stiftungen machte, juristische Personen waren.) Diese kanonistische Ansicht wurde auch in der Reformation festgehalten; nicht den Gemeinden überwies man das Kirchengut (man vergleiche die Kastenordnungen, deren erste von Luther herrührte), sondern sah es als zum Gottesdienst bestimmtes Eigentum der Orte an, wofür es gestiftet war. Nur im Falle der Not, wenn der größere Teil dieses Gutes zu Kirchen- und Schulzwecken verwendet worden war, konnte ein Teil zu allgemeinen Landeszwecken verwendet werden. (Das ist, wie ich zufüge, daraus erklärlich, daß ja ein großer Teil der alten kirchlichen Stiftungen den Zweck einer Leibrente für die in die Stifte eintretende adelige Nachkommenschaft erfüllte, dem gegenüber die Verwendung zum allgemeinen Besten des Landes eine höhere Verwendung war.) Die Kirchen bleiben also juristische Anstalten, eine Uebertragung ihrer Rechte an die sich selbst verwaltende Gemeinde findet nicht statt. Wo Kirchengut säcularisirt wird, wird die Verpflichtung anerkannt, es doch zu kirchenregimentlichen Zwecken zu verwenden.

Man wird nach alle diesem die von der deutschen Reformation geschaffene Ordnung nicht als eine Auflösung der Kirche in den Staat bezeichnen können, sondern nur als eine überall den geistlichen Zwecken sich dienstbar machende geistlich weltliche Staatsordnung. Eine unbedingte Kirchengewalt der Obrigkeit, eine Staatshoheit über die Kirche ist es nicht. Nicht Cäsaropapismus, denn der Fürst ist nicht Herr über den Glauben, sondern Theokratie!

Erst die Theorie hat das als eine Uebertragung des Kirchenregiments an die Staatsgewalt gedeutet.

Der Sachverhalt ist: die christliche Obrigkeit hat nach ihrer Pflicht die Kirche reformirt. Die sich allmählig ausbildende sogenannte episkopalistische Theorie rechtfertigt diesen Sachverhalt mit Unterschiebung moderner Gedanken und ändert so allmählich in den Augen der Sachverständigen das ganze Verhältnis. Diese Theorie ist entstanden aus der Rechtsfiktion, daß im Passauer Vertrag die Rechte, die die katholischen Bischöfe besaßen, den evangelischen Ständen für ihr Territorium übertragen worden seien. Diese Fiktion führte zur Konstruktion eines bischöflichen Rechtes der Landesobrigkeiten nach dem Muster des kanonischen Rechtes. (Stephani.) Denn als Inbegriff des kirchlichen Rechtes der Obrigkeit erscheint nun die altbischöfliche geistliche Jurisdiktion. Diese Theorie sinkt unter das Niveau der Reformation auf das der mittelalterlichen Lehre von den zwei verschiedenen Gewalten herunter. Sie ist aber eben nur Theorie. Charakteristisch dafür der Titel des Buches von Stryck „De iure papali principum evangelicorum" 1674. Danach hätte der protestantische Fürst allerdings absolute Kirchengewalt, nur mit der Maßgabe, daß er die eigentlichen priesterlichen Funktionen nicht selber ausüben kann, sondern sie den Dienern überlassen muß. Diese aber wären dann thatsächlich seine Mandatare, nicht mehr die der Kirche.

Weil diese Theorie den Lehrstand in der Kirche unangetastet läßt, konnte sie scheinen einen Schutz gegen die landesherrliche Willkür zu bieten, in Wahrheit ist sie ihre prinzipielle Begründung. Aber sie ist fürs erste nur Theorie geblieben. Und die ganze Bewegung auf dem Gebiete des kirchlichen Verfassungslebens bis ins 19. Jahrhundert ist eine theoretische. Weil sie aber auf einem völligen Umschwung der Weltanschauung beruht, so greift sie doch tief ins Leben der Kirche ein. Dieser Umschwung ist bereits von Sohm als Aufklärung charakterisirt und besteht für das politische Gebiet im Aufkommen des Naturrechtes. Die dem Naturrecht zu Grunde liegende Anschauung verzichtet auf die Ableitung des gesammten menschlichen Lebens in Religion, Moral

und Recht aus einem höheren Grunde und erklärt alles aus menschlichen Motiven. Alle menschlichen Verbindungen sind Zweckgenossenschaften. Sowohl Staat wie Kirche beruhen darnach auf stillschweigendem Gesellschaftsvertrag. Damit ist eine Entleerung des Begriffes vom Staat verbunden, der nur noch den Zweck der Herstellung öffentlicher Ordnung und Sicherheit hat. Ist die Kirche nun auch eine Gesellschaft zu gemeinsamer Religionsübung — dann büßt sie bei dieser Betrachtung allmählig den Charakter einer göttlichen Ordnung zum Heile der Menschen ein und alle staatlich kirchlichen Verhältnisse erscheinen in einem völlig anderen Lichte.

Seither gab es nur eine Kirche, jetzt kann man von mehreren Kirchengesellschaften reden, und da sie alle behaupten, die Wahrheit zu besitzen, hat vielleicht keine sie ganz, man entschließt sich also zur Toleranz. Die Urform der Kirche im Sinne von Religionsgesellschaft ist die Ortsgemeinde. Die Kirchen sind collegia quae libera hominum coitione constant (Pufendorf). So wurzelt das sog. Kollegialsystem, das heißt die im vorigen Jahrhundert und bis auf diesen Tag herrschend gewordene juristische Erklärung der Kirche als einer Gemeinschaft von freiwillig verbundenen Gleichgesinnten in dem Naturrecht der Aufklärung. Dieses System erklärt die äußere sichtbare Kirche als entstanden aus der Vereinigung einzelner Gemeinden, ecclesiae, solcher, die im gleichen Glauben und gleicher Religionsübung verbunden sind zu einer universalis ecclesia.

Der Staat des Naturrechts ist durchaus nicht gleichgiltig gegen die Religion. Der Hauptvertreter des Naturrechts, Hugo Grotius, ist ein berühmter Apologet der geoffenbarten Religion.

Die kirchlichen Angelegenheiten sind viel zu wichtig, als daß der Staat sich ihnen entziehen könnte und so folgert eine Schule des Naturrechts die unbedingte Gewalt des Staates über das äußere und innere kirchliche Leben. Aber auch die Schule des Naturrechts die von dem Begriff der Kirche als eines Kollegiums ausging, in dem es an sich gar keinen Unterschied von Herrschenden und Beherrschten gebe, beließ doch dem Staate das fürstliche jus circa sacra: die Landesobrigkeit als solche hat wie für das öffent-

liche Wohl, so auch, und zwar aus politischen Gründen, für die Erhaltung der Kirche als öffentlicher Kultusanstalt zu sorgen.

Dem Staate gebührt die umfassendste Kirchenpolizei.

Dieß ist das sog. Territorialsystem, wie ersichtlich eine Theorie, die das Kollegialsystem nicht ausschließt.

Soweit der Staat dabei in Frieden bleibt, kann er verschiedene Religionen gestatten, Toleranz üben, wenn auch z. B. Thomasius wohl die Türken und Tataren, nicht aber die Papisten zulassen will und man eine absolute Religionsfreiheit, d. h. Freiheit der Nichtreligion, ἀθεότης, nicht gestattete.

Ueber das Innere der Religion, über das Gewissen hat der Staat keine Macht. Ein Fürst hat wohl die Inspektion und Direktion in der Religion, aber keinen Zwang zu üben. Dagegen sind die äußeren Rechte des Staates über die Kirche umfassend: Einsetzung aller Kirchenbehörden, Gottesdienstordnung, fortgehendes Reformationsrecht, kirchliche Rechtsprechung, Entscheidung theologischer Controversen, Berufung von theologischen Synoden u. A. Dabei wird den Kirchengemeinden eine gewisse Selbständigkeit gewahrt, wie sie allen Kollegien zukommt. Der Vereinscharakter der einzelnen Kirche wird festgehalten.

Der Inbegriff von Rechten, die der Staat circa sacra ausübt, ist reines Staatsrecht, nicht Kirchenrecht.

Im Rahmen dieser Auffassung ist nun eine ausführlichere Theorie und Erklärung des ganzen Verhältnisses von Staat und Kirche aufgetreten, die man gewöhnlich als das Kollegialsystem und als einen Fortschritt über das Territorialsystem hinaus bezeichnet, die Theorie von Christoph Matthäus Pfaff und seinen Nachfolgern.

Danach ist die Kirche ursprünglich ein freier Verein von Christgläubigen, in dem es blos den Unterschied von Lehrern und Zuhörern, keine Obrigkeit gibt. Ueber Glauben und Gottesdienst verständigt man sich frei, sammelt und verwaltet Kirchengut u. drgl. Viel von ihren Vereinsrechten hat die Kirche früher dem Klerus übertragen. Dieser Gestalt kann sie im Staate existiren. Das sind ihre Collegial-Vereinsrechte. Der Staat hat das Recht, die freien Gesellschaften zu verbieten oder zu erlauben, und darum auch

sie zu überwachen, sie zu schützen. Das ist das jus majestaticum sacrorum des Staates. In Deutschland haben die Protestanten in ihrem eigenen Interesse auch ihre Kollegialrechte, die man früher dem Klerus übertragen hatte, der weltlichen Obrigkeit überlassen unter der Bedingung, daß diese sie zu ihrem Besten verwalte, während andere Kirchen ihre Kollegialrechte behalten haben. Einen Unterschied von Klerus und Laien gibt es in der Kirche nicht mehr: alle Laien oder Zuhörer haben in der Kirche gleiche Rechte, haben Anwartschaft auf das Lehramt, können, wenn sie wirklich gläubige Leute sind, bei der inneren Verwaltung und Lehrzucht der Kirche mitwirken, insbesondere bei Entscheidung von Glaubensstreitigkeiten und darum können sie auch aus einer verderbten Gemeinde austreten und eine neue errichten.

Die Vorsteher der Kirche, die nicht immer Lehrer waren, sind seit dem zweiten Jahrhundert Lehrer geworden und so entstand das hierarchische Bischofsamt. Bis dahin konnte man nur unter Einwilligung der Gemeinde Vorsteher derselben werden.

Die allgemeine christliche Kirche ist die Gesellschaft aller einzelnen christlichen Kirchen und Sekten, die sich zu Christo bekennen, die als freie Republiken neben einander stehen und mit Höflichkeit sich begegnen sollen. Darum soll man sie auch im Staate tolerieren[1]).

Diese Theorie in ihrem ganzen Zusammenhang ist kein Fortschritt über die früheren, sie hat aber bereits die Anschauungen des Pietismus in sich aufgenommen, der auch darin seine Verwandtschaft mit der Aufklärung beweist.

Nach diesem Ueberblick über die Bewegung der Theorieen kehren wir zur Geschichte der thatsächlichen staatskirchlichen Verhältnisse zurück. Die Zeit vom westfälischen Frieden bis Anfang des 19. Jahrhunderts ist die der Verwandelung der Kirchenstaaten in das Staatskirchentum, in die staatliche Beherrschung der Kirche.

Erst der westfälische Friede hat eine volle Parität zwischen evangelischer und katholischer „Religion" hergestellt. Es gibt nun

---

[1]) Man beachte die Aehnlichkeit dieser Konstruktion mit der vulgären kirchengeschichtlichen Ansicht vom Urchristentum!

zwei Reichsreligionen und die Reformirten gehören zu der evangelischen Religion. Innerhalb der einzelnen Territorien aber hat kraft des Souveränetätsrechts jeder Stand die Religion zu bestimmen; er kann Anhänger einer andern Religion dulden oder zur Auswanderung zwingen; er kann öffentliche oder private Religionsübung gestatten und solchen, die nur häusliche Religionsübung haben, erlauben, den öffentlichen Gottesdienst ihrer Religion auswärts zu besuchen. — Von Kirchen als besonderen Rechtssubjekten spricht der Friede nicht.

Der durch das Naturrecht herbeigeführte Umschwung, der eine Steigerung der Ansicht vom Staate als der allein souveränen Macht mit sich bringt, läßt die Kirchengewalt nunmehr nur noch als einen Bestandteil der Staatsgewalt erscheinen. Und das 18. Jahrhundert ist das des absoluten Staates. Das zeigt sich in der Behandlung, die die katholische Kirche in Spanien, Frankreich und Oesterreich erfährt, ebenso wie die evangelische in Deutschland. Ueberall wird die gleiche Staatsgewalt in Kirchensachen beansprucht, daneben aber läßt man vielfach der Kirche im Inneren mehr Freiheit. Beispiel der inneren Beherrschung der Kirche durch den Landesherrn ist der große Kurfürst, Beispiel großer Toleranz im inneren kirchlichen Leben Friedrich d. Gr. Die Kodifikation der Grundsätze der preuß. Kirchenpolitik seit Mitte des 17. Jahrh. ist das Allgemeine Landrecht.

Es versteht unter „Kirchengesellschaften", die an einem Orte zur Religionsübung vereinigten Mitglieder einer „Religionspartei", also die Gemeinden einer Konfession. Eine solche Kirchengesellschaft verliert auch dann nicht das Eigentum an ihr Kirchengebäude, wenn sie ihre Religionsgrundsätze ändert. Die allgemeine Stellung dessen, was wir Kirchen nennen, ist die privilegirter Korporationen im Staat mit ganz besondern Rechten des Staates an sie, ihre Beamten galten als Staatsbeamte, ihre Gottesdienstordnungen unterstehen der Staatsaufsicht, ihre Kirchenzucht ebenso, so daß sie kein unbeschränktes Recht des Ausschlusses aus ihrer Mitte haben. Dabei aber haben sie ihre eigenen Oberen: die der evangelischen Kirche sind die Konsistorien, die der katholischen die Bischöfe, die ihre Kirchen selbständig leiten dürfen. Der Staat bedarf der

Kirche zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Moral. In allen deutschen Kirchengebieten ist der Standpunkt der Toleranz durch Aufnahme von anderen Konfessionsgenossen in den prinzipiell noch konfessionellen Staat durchgesetzt und damit das Landeskirchentum (die Einheit von Land und Kirche) durchlöchert. Am deutlichsten ist dies in dem Wöllner'schen Religionsedikt, 1788, das ausdrücklich als die drei Hauptkonfessionen der christlichen Religion die reformirte, lutherische und römisch-katholische Religion einander gleichstellt und daneben als öffentlich geduldete Sekten die jüdische Nation, Herrnhuter, Mennoniten, böhmische Brüder. Damit hat die Landeskirche ihre privilegirte Stellung eingebüßt; warum noch zwischen Konfessionen und Sekten ein Unterschied gemacht wird, ist nicht ersichtlich. Nur das Christentum ist noch für den Staat als solchen wesentlich. Die Unterordnung der kirchlichen Konsistorien unter die Staatsministerien oder ihre Aufhebung in Preußen, Sachsen, Würtemberg, Hessen, die bis zu Anfang des 19. Jahrhunderts durchgeführt wurde, zeigt, daß man die Kirchenbehörden nur noch als Staatsbehörden ansah.

Das Kirchengut bleibt zwar in Preußen den Kirchengesellschaften garantirt, aber seine Verwaltung untersteht der Staatsaufsicht, beim Aufhören der Gesellschaft soll es an den Staat fallen, und das kirchliche Stiftungsvermögen wird nicht den Kirchengesellschaften zugesprochen; aber nachdem im Reichsdeputationshauptschluß die große Säkularisation katholischer und evangelischer Kirchengüter genehmigt worden war, erfolgte 1810 die Einziehung aller geistlichen Güter der Monarchie als Staatsgüter unter Zusicherung entsprechender Fürsorge für geistliche Behörden, Pfarreien, Schulen, Stiftungen.

Die napoleonische Umwälzung hat in ganz Deutschland neue Verhältnisse geschaffen. Das heilige Reich, dieser letzte Schatten der mittelalterlichen Anschauung von der Einheit der Christenheit löst sich auf, die einzelnen Staaten erlangen vollkommene Souveränetät, und alle diese Staaten müssen den Grundsatz der Parität zweier oder dreier christlicher Konfessionen anerkennen. Die deutsche Bundesakte gewährt denselben gleiche bürgerliche Rechte, und die verschiedenen deutschen Verfassungen erkennen das an. Der seitherige konfessionelle Staat wird ein christlicher Staat.

Innerhalb der einzelnen Staaten nahmen die Kirchen, evangelische wie katholische, die Stellung öffentlicher Korporationen ein. Die evangelische Kirche blieb aber in dem früheren Verhältnis der Abhängigkeit vom Staatsoberhaupt. Da nun die Staatsgewalt den verschiedenen Kirchen gegenüber nur noch Kirchenhoheit ius circa sacra, aber nicht mehr Kirchengewalt war, so entstand die auch in verschiedenen Staatsverfassungen ausgesprochene rechtliche Formulierung für das thatsächliche Verhältnis, daß die Kirchengewalt das ius in sacra den Landesherrn als solchen zugefallen sei. Sie bildete einen Zusatz zu seiner Stellung als Staatsoberhaupt, gewissermaßen ein ihm für seine Person zustehendes Dominium, so wie der König der Belgier auch Kaiser des Congostaats ist. Das ist das landesherrliche Kirchenregiment, das consequenterweise auch den katholischen Landesfürsten über evangelische Unterthanen zusteht, die merkwürdigste Rechtsbildung, die gedacht werden kann.

Ihr Ursprung ist klar, sie ist die Folge des Kirchenregimentes der christlichen Obrigkeit in der Reformationszeit und der evangelischen Staatskirche der späteren Zeit. Jetzt erscheint das Trümmerstück ehemaliger Vorherrschaft des evangelischen Bekenntnisses in gewissen Ländern als eine nachschleppende Kette am Fuß der Landeskirchen dieses Bekenntnisses. Nicht mehr die Staatsgewalt, sondern das Staatsoberhaupt erscheint mit dem Kirchenregiment bekleidet; das Kirchenregiment ist eine relativ selbständige Funktion. Dem entsprechend wurden überall die Behörden organisiert. In Preußen wurden die Konsistorien für die inneren kirchlichen Angelegenheiten wiederhergestellt, aber dem Minister der geistlichen, Unterrichts- u. s. w. Angelegenheiten unterstellt, der auch das ius circa sacra gegen die katholische Kirche zu üben hat. In Sachsen unter der Leitung des in evangelicis beauftragten stets evangelischen Kultusministers, in Württemberg, in Hannover, Baden, Hessen u. s. w. unter der Oberaufsicht des Ministeriums wurden Landes-Konsistorien mit dem Kirchenregiment betraut. Dem Konsistorium wurde auch die in Rheinland-Westfalen presbyterial und synodal verfaßte Kirche unterstellt, in der man das Vorbild einer auf der Basis der

Gemeinde organisierten Kirche erblickte. Man erstrebte in Preußen auf der Generalsynode von 1846 eine Fortbildung der Kirchenverfassung durch Errichtung einer obersten vom Staate unabhängigen Kirchenbehörde.

Darin setzte sich aber doch noch der alte Bevormundungs- und Polizeistaat fort und so rüstete sich eine immer mächtigere Geistesbewegung auch gegen das landesherrliche Kirchenregiment als letzten Rest des Staatskirchentums, die des Liberalismus. Er erstrebt Freiheit von aller Bevormundung im reinen Rechtsstaat, der sich darauf beschränkt, dem Einzelnen für die Bethätigung seiner Kräfte Raum zu schaffen, ihn aber in seinen innersten individuellen Angelegenheiten freigibt. Dazu gehört die Religion, die zugleich das allerindividuellste und doch auch das geselligste im Menschen ist, aber für ihre Ausbreitung der Freiheit bedarf — also völlige Freigebung der Kirche als einer Privatsache.

Die radikale Trennung der Kirche vom Staat erstrebte aber auch, nachdem sie in Nordamerika und Belgien erreicht war, die katholische Kirche. Unter dem Druck dieser Bewegung kamen die Grundrechte des deutschen Volkes als Bestandteil der deutschen Reichsverfassung zu Stande, die volle Glaubens- und Gewissensfreiheit, auch Unglaubensfreiheit, freie Ausübung jeder Religion, Unabhängigkeit aller politischen Rechte davon, Freiheit und Selbstverwaltung der Religionsgesellschaften gewähren, die Staatskirche abschaffen § 17. Sie enthalten die prinzipielle Emanzipation des Individuums von der Kirche, des Staats von der Kirche, die Beseitigung jedes jus reformandi der Religion durch Freiheit der Bildung von Religionsgesellschaften. Diese erste Emanzipation ist durch die Civilstandsgesetzgebung für ganz Deutschland angebahnt und in den Ländern vollzogen, wo der Austritt aus jeder Kirche möglich ist (Preußen, Baden, Württemberg, Hessen, Sachsen-Weimar, Mecklenburg-Strelitz, Braunschweig, Sachsen-Meiningen, Sachsen-Gotha, Schwarzburg-Sondershausen, Reuß ä. u. j. L., Hamburg). Ebenso die letzte: die freie Bildung von Religionsgesellschaften. Dagegen hat die Emanzipation des Staates von der Kirche, die Beseitigung des landesherrlichen Kirchenregiments und die Behandlung aller Kirchen als privater Religions-

vereine keinen Anklang gefunden. Auch in den Staatsverfassungen nach 1848 ist die bevorrechtete Stellung der christlichen Kirchen geblieben. Zwar erklärte der auch in die Verfassung von 1850 aufgenommene (als Art. 15) Artikel 12 der octroyirten preußischen Verfassung die Selbständigkeit und Selbstverwaltung der evangelischen und katholischen Kirche, womit ursprünglich nach Rieker die Aufhebung des landesherrlichen Kirchenregiments gemeint war. Es kam aber nur zur Uebertragung der kirchlichen Regierung an eine dem König direkt unterstellte Centralbehörde der ev. Kirche, den Oberkirchenrath, und nun wurde stufenweise die Bildung von Kreis- und Provinzialsynoden gefördert, bis die Generalsynodalordnung von 1876 die kirchliche Organisation der acht älteren Provinzen vollendete. Das Einzelne dieser, sowie der parallelen kirchlichen Verfassungsbildung in den nachmaligen Provinzen, damals selbständigen Lande Hannover, Nassau, Schleswig-Holstein, Hessen-Kassel, kann hier übergangen werden. Folgendes ist der gegenwärtige Stand der evangelischen Kirche: in Altpreußen wird das Kirchenregiment im Auftrage des Landesherrn ausgeübt durch den von ihm, nicht ohne wesentliche Mitwirkung des Ministeriums ernannten Oberkirchenrat, eine kirchliche, nicht staatliche Behörde, dem wiederum rein kirchliche Behörden unterstellt sind, deren Beschlüsse aber vielfach der staatlichen Genehmigung bedürfen. Auch die von den Synoden beschlossenen Gesetze können vom Inhaber des Kirchenregiments nur nach Zustimmung des Staatsministeriums sanktionirt werden. In Neupreußen übt die Funktionen des Oberkirchenrates der Minister der geistlichen Angelegenheiten aus. In Sachsen, das eine Synodalverfassung besitzt, hat das Landeskonsistorium eine so selbständige Stellung wie möglich. In Würtemberg ist dagegen die Sonderung der staatlichen und kirchlichen Verwaltung noch nicht erreicht. Baden und Hessen sind an Selbständigkeit der ev. der altpreußischen Kirche dadurch voraus, daß hier eine vollkommen selbständige kirchliche Vermögensverwaltung durchgeführt ist. In beiden Mecklenburg dagegen sind die evangelisch-kirchlichen Angelegenheiten noch Landesangelegenheiten, sie sind eigentlich noch konfessionelle Staaten. Presbyterial-synodale Verfassung mit konsistorialer Ausübung des landesherrlichen

Regiments haben ferner Oldenburg, Braunschweig, Waldeck, Lippe, Sachsen-Weimar, Meiningen. Im Herzogtum Anhalt ist das Konsistorium auch Organ der Staatsaufsicht über die Kirche.

Ohne synodale Verfassung blos konsistorial regiert sind Schaumburg-Lippe, Schwarzburg-Sondershausen, Schwarzburg-Rudolstadt, ohne synodale Vertretung und ohne konsistoriale Verfassung also rein territorialistisch vom Ministerium regiert ist Sachsen-Coburg-Gotha, Reuß j. L., durchaus als Staatsangelegenheit wird ohne Konsistorium das Kirchenregiment vom Herzog von Altenburg geführt mit einer begutachtenden Synode, mit Konsistorium und ohne Synode in Reuß ä. L.

Das strengste Staatsregiment in der Kirche herrscht in den freien Städten Hamburg und Lübeck, kein Regiment, sondern nur eine staatliche Aufsichtsinstanz haben über sich die zehn Kirchenverfassungen von Bremen.

In Bayern übt der katholische Landesherr sein Kirchenregiment über die evangelische Kirche rechtsrheinisch durch ein dem Ministerium unterstelltes Oberkonsistorium aus, in der Pfalz durch ein ebenso gestelltes Konsistorium, die gewählte Generalsynode unterliegt der königlichen Bestätigung und wird vom Oberkonsistorium geleitet, in der Pfalz aber ist die Synode gesetzgebend und hat das Konsistorium nur ein Veto.

Die ausgebildetste Gemeinde- und Synodalverfassung besitzt die österreichische ev. Kirche augsburgischen und helvetischen Bekenntnisses, bei der von einem landesherrlichen Regiment nicht die Rede ist, aber ein solches thatsächlich ausgeübt wird durch den vom Kaiser ernannten Oberkirchenrat.

Zwei getrennte Verfassungen mit presbyterialer und synodaler Ordnung haben die augsburgischen und reformirten Kirchen im Elsaß unter einer sehr weitgehenden Staatsaufsicht.

Aus dieser geschichtlichen Darlegung zieht Rieker folgende Konsequenzen: Das landesherrliche Kirchenregiment über die ev. Kirche in deutscher Gegenwart ist seinem Wesen nach die Verbindung der evangelischen Kirchengewalt mit der Stellung des Staatsoberhauptes. Es beruht auf der gesammten deutschen evangelischen Kirchengeschichte, die damit beginnt nicht eine selbständige

evangelische Kirche schaffen zu wollen, sondern den Segen der vorhandenen geistlichen christlichen Kirche der Nation zu erhalten in einem christlichen Staat. Das entspricht der Tendenz des Christentums von Anfang an, die Welt mit den Kräften seines Geistes zu durchdringen. In diesem christlichen Staat bildet die Kirche das mit göttlichen Kräften hereinwirkende geistliche Organisationsprinzip, das kein Bedürfnis einer besonderen Gestaltung hat. Eine selbständige Verfassung der Kirche liegt nicht im Prinzip der Reformation. Vielmehr ist die Theorie Rothe's vom Aufgehen der Kirche in einen christlichen Staat höherer Ordnung ihre richtige Konsequenz.

Im Kirchenstaat des 17. Jahrhunderts ist dies Ideal der Reformation verwirklicht. Aus ihm hat sich die staatliche Beherrschung der Kirche im 18. Jahrhundert entwickelt in Folge der Säkularisation der Staatsidee und juristischer Fiktionen zur Erklärung des Summepiskopats. Auch die Kirchenidee ward säkularisirt, indem man sie nach naturrechtlichen Grundsätzen als Verein erklärte. Damit aber ward auch ihre prinzipielle Verbindung mit dem Staate aufgehoben. Der Staat aber hat seinen Charakter völlig verändert, indem er von dem früher konfessionellen Charakter zur Parität wenn auch nicht zur Religionslosigkeit übergegangen ist. Die Kirchengesetzgebung des 19. Jahrhunderts, die die landesherrliche Kirchengewalt mit der geforderten größeren Selbständigkeit der Kirche auszugleichen und die Anomalie zu rechtfertigen hat, daß das Oberhaupt des paritätischen Staates zugleich zu der evangelischen Kirche in einem besonderen Verhältnisse steht, ist beherrscht von dem naturrechtlichen Begriff der „Gemeinde" des Vereinsrechtes, nicht von dem urchristlichen und reformatorischen Begriff der Kirche als einer göttlichen Heilsanstalt. Dennoch bewahrt auch die gegenwärtige Kirche noch etwas von diesem anstalt lichen Charakter darin, daß man nirgends nach dem Willen der Majorität, oder der Gesammtheit der Kirchenglieder ihre Vereinsverfassung bemißt: das Bekenntnis der Kirche liegt außerhalb der Gesetzgebung und darin, daß man ihr nicht beitritt durch einen freien Entschluß, sondern in sie hineingeboren wird. Das Staatsregiment in der Kirche ist eine Anomalie, da das Oberhaupt der

Kirche zugleich Haupt des paritätischen Staates ist und als solches verpflichtet ist allen Kirchen gleiches Wohlwollen zu beweisen. Hieraus gäbe es den Ausweg, entweder der völligen Trennung der Kirche vom Staat, wie Schleiermacher und Vinet sie gedacht haben, nach dem Vereinsrecht, oder den Verzicht des Landesherrn auf sein Kirchenregiment zu Gunsten ihres Selbstregiments, entweder durch Ausbildung einer bischöflichen hierarchischen Verfassung oder eines Kollegialregimentes der Generalsynode. In diesem Augenblick, der doch nur dann herbeigewünscht werden könnte, wenn die evangelische Kirche offenbar litte unter ihrer Verbindung mit dem Staate, würde die Kirche den stillen und mächtigen Einfluß, den sie seither auf den Staat ausgeübt hat, und damit einen großen Teil ihrer geschichtlichen Mission preisgeben und sie würde sich mit der Produktion von Rechts- und Verfassungsformen belasten, die zu ihrem innersten Wesen in keinem Verhältnisse stehen. Nicht die Verfassungsformen des Vereinsrechts, sondern die Gemeinschaft mit Christo, dem himmlischen Haupt, macht das Wesen der Kirche aus. Dieses Wesen kann sie auch bewahren in der seitherigen innigen Verbindung mit dem Staat, dem sie dadurch den Charakter der Christlichkeit aufprägt. Rieker faßt seinen Grundgedanken von dem, um mich so auszudrücken, überkirchlichen Charakter der „Kirche“ in Luther's Wort „Christus hat nicht zwei noch zweierlei Art Körper, einen weltlich, den anderen geistlich: Ein Haupt ist und einen Körper hat er“.

Gewiß hat dieses Ergebnis Rieker's, das in vollkommenem Gegensatz zu Sohm steht, etwas überraschendes: das vielgeschmähte, als größtes Hindernis der kirchlichen Entwicklung angesehene, landesherrliche Kirchenregiment entpuppt sich als ein providentielles Mittel dafür, die Kirche bei ihrem wahren Wesen zu erhalten.

Vielleicht hat Rieker sein Eifer gegen den ursprünglich aus dem Naturrecht geborenen Vereinsbegriff zu weit geführt. Die Kirche, vom Standpunkte Gottes aus als Anstalt oder göttliche Stiftung gedacht und die Kirche juristisch als Verein gedacht, sind keine Gegensätze, sondern disparate Dinge. Eine andere rechtliche Organisation der Kirche im Falle ihrer Trennung vom Staate als nach den Grundsätzen des Vereinsrechtes ist nicht denkbar,

aber diese Organisation schlösse doch so wenig nach wie vor die Bethätigung aller jener Kräfte aus, durch die die Kirche sich als die Gemeinschaft des Glaubens mit Christo bewährte. Rieker hat Recht, daß er sich von einer Aenderung der äußeren Rechtsverhältnisse der Kirche nicht viel verspricht und er stimmt in deren Beurteilung mit Sohm überein, aber was unter dem Namen dieser Verfassungsänderungen erstrebt wird, ist ja in Wirklichkeit etwas höheres, nämlich die reichere Bethätigung der Glaubens- und Liebeskräfte der Kirche.

Riecker's und Sohm's Darstellungen, die beide auf lutherischem Boden stehen, fordern zur Ergänzung einer ebenso eingehenden Darstellung des reformirten Kirchenrechtes und der reformirten Kirchenbildung in Frankreich, England, Schottland und den Niederlanden und dies umsomehr als die Ausbildung des Naturrechtes zweifellos durch die Organisationen jener „geistlichen Republiken", wie man die Hugenottenkirche, die presbyterianische Kirche bezeichnen kann, beeinflußt ist. In der englischen Republik unter dem Protektor begegnen wir dem ersten nicht eigentlichen konfessionellen „christlichen Staat" (der „Papismus" ist dort als Element politischer Revolutionirung ausgeschlossen). Und die noch heute zu Recht bestehende englische Nationalkirche ist ein ausgeführtes Beispiel jenes Zusammenwirkens von Kirche und Staat zu gemeinsamem Zweck, das in der deutschen Reformation begann.

Man wird nach Rieker's Darlegungen aufhören müssen, gewisse der Gegenwart vorschwebende Verfassungsideale ohne weiteres der Reformationszeit zu imputiren, aber darum wird doch Niemand sie aufgeben. Sie hängen eben zu sehr mit dem politischen Freiheitsdrang unserer Zeit zusammen. Wir wollen zufrieden sein, wenn sie uns das geschichtliche Verständnis der Vergangenheit nicht verwirren.

So verschieden in Absicht und Anlage die beiden Werke von Sohm und Riecker auch sind, so völlig verschieden in Ansehung ihrer Auffassung vom Kirchenrecht, so haben sie doch eine Tendenz mit einander gemein. Sie bekämpfen einen Irrtum; den Irrtum, der darin besteht, daß man sich gewöhnt hat, überall wo das solenne Wort „Kirche" gebraucht worden ist, mit diesem

Wort die Vorstellung einer bestimmten rechtlichen Ordnung zu verbinden, entweder die des bischöflichen Amtes im Sinne des Apostolates oder die der demokratisch sich selbst regierenden Gemeinde. Sie wollen den Begriff der Kirche, da wo er in den Urkunden unseres Glaubens und Bekenntnisses erscheint, reinigen von diesem juristischen Nebensinn, sie wollen ein *juristisches Dogma der Theologie* erschüttern. — Der eine Nebensinn ist *katholisches Dogma*, der andere ist *protestantische Liebhaberei*. Die Entstehung dieses katholischen Dogmas, des Katholizismus, hat man sich seither so gedacht, daß Begriff und Sache gleichzeitig entstanden seien; der Begriff: die Anschauung von der Kircheneinheit als äußerer juristischer Verfassungseinheit und die Sache: die Verbindung der Gemeinde zur Kirche, beides im zweiten Jahrhundert. *Sohm* will zeigen, daß die Sache als Identität von Kirche und Gemeinde immer da war. Das solenne Wort Kirche macht von Anfang an jede Christenversammlung in ihren eigenen Augen zu einem höheren Wesen. Der Begriff aber, die amtliche Ordnung, ist erst später gekommen. Der Katholizismus ist allmählig entstanden und hat in natürlichem Wachstum sich verbreitet wie jede andere derartige Theorie. Die katholische „Kirche" war und ist immer da, der Katholizismus ist eine Theorie. Wird man dies künftig genauer auseinander halten, so wird man kaum mehr von der Entstehung der altkatholischen Kirche sprechen können. Es handelt sich nur noch um die Entstehung des altkatholischen Kirchenbegriffs, den man aber stets in Verbindung mit der lebendigen Gestalt der wirklichen Kirche zu betrachten hat. Die katholische Kirche aber, als die „*Kirche*" schlechthin, *die Christenheit* als ein höheres Wesen, als eine von Christo regierte Einheit betrachtet, ist immer da und sie ist es, die die Reformation unter dem grauen Schleier der papistischen Theorie wieder hervorgezogen hat.

Um diese „Kirche", das zeigt nun *Rieker*, hat die protestantische Wissenschaft in guter Meinung einen anderen Schleier der Theorie gewoben, den juristischen Begriff der *sich selbst regierenden Gemeinde*. Große Theologen und Juristen wie *Zwingli*, *Calvin*, *Schleiermacher*, *Richter*,

Hundeshagen und alle Kirchenmänner unseres Jahrhunderts haben daran gearbeitet. Man kann ihn, der Name rührt von mir her, das Dogma des kirchlichen Konstitutionalismus nennen. Dies Dogma liegt den lutherischen Reformatoren ebenso fern, wie der Katholizismus den Aposteln. Es ist entsprungen aus den Anschauungen des Naturrechts, die zur reformirten und katholischen Descendenz gehören. Schwindet diese Meinung, so zergeht auch bei uns Protestanten von selbst der Wahn, als ob die Kraft unseres Lebens und Wesens in der Kirche abhänge von ihrer rechtlichen Ordnung und Verfassung. Ubi tres ibi ecclesia. Die Anschauung der beiden Rechtshistoriker läuft den Lieblingstheorieen der Gegenwart durchaus zuwider, die das Wesen der evangelischen Kirche in der Gemeinde erblicken wollen und alles Heil erwarten von ihrer Befreiung vom Staatsregiment. Das wird vielleicht ihrer Verbreitung hinderlich sein. Darum sei es gesagt, daß man aus voller Ueberzeugung für die Organisation unserer Kirchengemeinden zu Mittelpunkten kirchlicher Liebesthätigkeit eintreten und eine möglichste zumal finanzielle Unabhängigkeit der Kirche vom Staat erstreben kann, beides um der Idee der Kirche willen, die die des Volkes Gottes (in Glaube, Sakrament und Liebe verbunden) ist, ohne die jeweiligen Formen, in denen man diese Idee verwirklicht, für etwas aus religiösen Gründen notwendiges zu halten. —

Ich schließe nun den Kreis unserer Betrachtung der wissenschaftlichen Theorien über die Entstehung der Kirche. Es ist ein wirklicher Kreislauf. Die von Rothe im Interesse der Wahrheit des Protestantismus unternommene Erklärung der Kirchenverfassung aus der Einzelgemeindeverfassung ist nun ins Gegenteil verkehrt: die „Gemeinde" ist erst aus der Kirche entstanden. Man versucht die ganze Kirchengeschichte zu begreifen vom Gedanken der Kirche aus, nicht als einer juristischen Größe, einer Verfassungs- und Verwaltungseinheit, sondern als einer rein geistlichen Größe, deren Wirksamkeit an keinerlei rechtliche Ordnungen gebunden ist und die darum auch in Unterordnung unter den Staat sie selber bleibt. Das von Rothe begründete Geschichtsbild erweist sich als irrig, die Theorie aber, der zu Liebe er es entworfen, die er nur

paradox formulirt hat als „Aufgehen der Kirche im Staat", lebt als Anschauung vom überkirchlichen Charakter der Kirche wieder auf. Im Interesse einer völligen Herrschaft Christi auf Erden hatte er seine Theorie gedacht. Sie ist in der Form, wie er sie dachte, ein Traum geblieben, ebenso wie der „Sommernachtstraum" von der vom Staate vollkommen freien evangelischen Kirche, den Niemand weihevoller und schöner geträumt hat als der König Friedrich Wilhelm IV. — Wenn die Kirche zunächst eine geistliche Größe ist, keine empirische, ihr Begriff ein dogmatischer Wertbegriff (vgl. Sohm S. 19), so kann sie bestehen in verschiedenen sozialen Formen. Der „Leib Christi" mag die mannigfaltigsten Kleider tragen, er bleibt, was er ist. Es gereicht Juristen zur Ehre, dieß uns Theologen gezeigt zu haben.

Spener's Bemühungen um die Reform des theologischen Studiums.

Von

Lic. theol. **Paul Grünberg**,
Pfarrer in Straßburg (Elsaß).

Spener war nicht ein „Reformator", d. h. ein Mann, der mit genialem, weitem und kühnem Blick der kirchlichen Entwicklung für Jahrhunderte neue Bahnen gewiesen hätte, aber ein kirchlicher Reformer im besten Sinne des Worts, ein Mann, der die Schäden der Zeit erkannte und gewissenhaft und verständig, alle Besserungsbestrebungen seiner Zeit zusammenfassend, alle in der Zeit liegenden und sich regenden Kräfte des Fortschritts anregend und ausnützend, an der Neu- und Weiterbildung des kirchlichen, religiösen und sittlichen Lebens arbeitete. (Diese Gesamtanschauung über Spener habe ich des Näheren begründet und ausgeführt in meinem Buche: Philipp Jakob Spener. I. Band. Göttingen 1893.)

Auf fast alle Gebiete des kirchlichen, religiösen und sittlichen Lebens seiner Zeit erstreckten sich Spener's reformerische Bemühungen uud Bestrebungen.

Wie behutsam und konservativ Spener auch auf dem Gebiet der Theologie, der kirchlichen Lehre verfahren, wie sehr er überzeugt war, in den Bahnen der Orthodoxie zu wandeln, er hat doch manche kritische und fördernde Anregung inbezug auf die Ausgestaltung der Theologie gegeben. Er hat die Vereinfachung und Konzentration des dogmatischen Stoffes und eine freiere Bewegung des theologischen Urteils der kirchlichen Tradition gegenüber angestrebt, eine veränderte Auffassung und Wertung dogmatischer Sätze und theologischer Probleme vom Standpunkt

des religiösen Subjekts aus, eine mehr religiöse Beurteilung der Bekenntnißschriften angebahnt, eine tiefere und befriedigendere Fassung des Heilsbegriffs, der Heilsaneignung und Heilsausgestaltung versucht und in alledem der modernen Theologie vorgearbeitet. (Vgl. das im 3. Buch meines Werkes über „die Theologie Spener's" Gesagte.)

Auf dem Gebiete der Kirchenverfassung hat Spener reagiert gegen die Uebergriffe des weltlichen Regiments auf das kirchliche Gebiet, wie gegen hierarchische Anwandlungen des geistlichen Standes. Er hat kräftig seine Stimme erhoben für die Rechte der Gemeinde. Und was jetzt in weitesten Kreisen als Ziel evangelischer Kirchenentwicklung gilt: Nicht Konsistorial- und Pastorenkirche, sondern Gemeinde- und Volkskirche, das hat ihm bereits, wenn auch nicht immer klar, vorgeschwebt.

In Bezug auf das gottesdienstliche und kirchliche Leben, Kirchendisciplin, Beichtwesen, Sonntagsfeier, kirchliche Sitten und Unsitten verschiedener Art, hat Spener, wenn auch oft in beschränkter, befangener und unklarer Weise, Verbesserungen, Vertiefung, Vergeistigung, Versittlichung angestrebt, in Wort und That.

Ganz besonders hat Spener die Bethätigung des religiösen Lebens in Form der Privaterbauung, der freien, religiösen Gemeinschaft gefördert und befürwortet. Er hat wieder von dem allgemeinen geistlichen Priestertum der Gläubigen gesprochen und in den collegia pietatis eine Form des religiösen Lebens geschaffeu oder doch in Aufnahme gebracht, die — nicht ohne Bedenken und ohne Gefahren für den kirchlichen Organismus — im Grunde doch nichts anders war, als eine erste, noch unbeholfene Anwendung des Prinzips der freien Assoziation auf das kirchliche Leben, ein erster Ansatz des kirchlichen Vereinslebens, das von großer Bedeutung für die evangelische Kirche geworden ist und noch ist.

Auf dem Gebiete des sittlichen Lebens hat Spener, nicht ohne eine, in seinem Charakter und in dem Charakter seiner Frömmigkeit begründete, weltflüchtige Befangenheit, doch im Ganzen heilsam und zeitgemäß, gegen die herrschende sittliche In-

differenz und Laxheit geeifert. Der christlichen Liebesthätigkeit hat er jedenfalls einen mächtigen Anstoß gegeben.

Bei diesen kirchenreformerischen Bestrebungen war es Spener vor allem klar, wie die Beschaffenheit des geistlichen Standes und die Art seiner Amtsführung eine Hauptschuld an den beklagenswerten und verbesserungsbedürftigen kirchlichen Zuständen trügen, wie demgemäß eine Reform der Kirche nicht möglich sei ohne eine Reform des geistlichen Standes und der geistlichen Amtsthätigkeit. Spener führt in dieser Beziehung das Wort eines alten Kirchenvaters an, der gesagt habe: Wie man bei einem Baum, der verdorre, die Ursache in den Wurzeln suchen müsse, so müsse man, wenn es in der Kirche übel stehe, auf die Geistlichen sehen, als von denen gewiß das Verderben in erster Linie ausgehe. Eine gewisse Einseitigkeit und Uebertreibung lag ja wohl darin, wenn Spener immer wieder die Glieder seines Ordens für das kirchliche Verderben in erster Linie verantwortlich machte, denn der geistliche Stand unterliegt wie jeder andere der Einwirkung des Zeitgeistes, er ist in seinen Fehlern und Schwächen zumeist nichts anders als der Ausdruck und Abdruck allgemeinerer und tiefer liegender Mißstände, seine Thätigkeit und Wirksamkeit bedingt durch viele außer ihm liegende Faktoren. Wahr bleibt es aber doch, daß von der Beschaffenheit, Thätigkeit und Tüchtigkeit des geistlichen Standes, als des Standes, der berufsmäßig das kirchliche Leben zu pflegen hat, die kirchlichen Zustände immer sehr wesentlich mit bedingt sein werden und mithin jede kirchliche Reform auf die Reform dieses Standes ganz besonders bedacht sein muß. Und so sehen wir denn Spener eifrig bemüht, auf die allgemeine Lebens- und Amtsführung, speziell auf die homiletische, katechetische und seelsorgerische Thätigkeit seiner Amtsgenossen, reinigend, bessernd, klärend einzuwirken.

Mit richtigem Blick erkannte aber Spener weiter, daß die durchschnittlich mangelhafte Tüchtigkeit der evangelischen Geistlichen seiner Zeit zusammenhing mit der teils ungenügenden, teils ungeeigneten, ja in vielfacher Hinsicht völlig verkehrten Vorbildung und Ausbildung derselben. Will man bessere

Geistliche haben, sagt er, so muß man bessere heranbilden, denn die meisten sind, bleiben und leisten eben das, wozu sie auf den Universitäten erzogen und befähigt werden. So wird denn die Reform der Heranbildung der evangelischen Geistlichen, speziell die Reform des theologischen Studiums für Spener zu einer kirchlichen Lebensfrage, und so hängen seine Bemühungen um die Reform des theologischen Studiums mit seinen sonstigen kirchenreformerischen Bestrebungen naturgemäß und folgerichtig zusammen.

Spener bewegt sich damit in einer Gedankenreihe, die vor ihm und nach ihm bei den verschiedensten kirchenreformerischen Bestrebungen maßgebend gewesen, weil sie eben in der Natur der Sache begründet ist. So gingen bereits die kirchenreformerischen Bestrebungen des Mittelalters Hand in Hand mit Reformen in der Ausbildung und Erziehung des Klerus (man denke an Chrodegang, an die cluniacensische Reform, an Gregor VII., an das Tridentinische Konzil). So haben die Reformatoren ihr Augenmerk darauf richten müssen, wie denn für evangelische Gemeinden evangelische Prediger heranzubilden seien, und viele Schulanstalten und Stiftungen der Reformationszeit verdanken diesem Bestreben ihre Entstehung. So haben Herder (1780) und Schleiermacher (1810) eine neue Zeit eingeleitet mit ihren Veröffentlichungen über das Studium der Theologie. So ist auch die neueste Phase unserer theologischen und kirchlichen Entwicklung charakterisiert durch Bornemann's Schrift über „die Unzulänglichkeit des theologischen Studiums" (1886). Es beweist also Spener's Einblick in die Lebensbedingungen der Kirche, daß auch er an der Reform des theologischen Studiums nicht achtlos vorbeiging.

Ehe wir nun Gehalt und Richtung seiner reformerischen Bemühungen auf diesem Gebiet näher erörtern, fassen wir kurz ins Auge, in welcher Art und Weise, in welcher Form und Gestalt Spener diese reformerischen Bemühungen überhaupt geltend macht. Es ist dieses die Form und Weise seiner reformerischen Bestrebungen überhaupt. Ein eigentlich selbstthätiges organisatorisches Eingreifen, eine thatkräftige Initiative, war ihm bei den verwickelten, zerfahrenen und zerrissenen kirchlichen Verhältnissen seiner Zeit, war ihm speziell auf dem Gebiete

des theologischen Studiums, weil er als theologischer Dozent nie thätig war, nicht gegeben, entsprach überhaupt seinem Charakter und seinen Anlagen nicht. Spener war in dieser wie in vielen anderen Beziehungen nur die klagende, rufende Stimme, der Gewissensmahner und -Schärfer, der Mann, der durch Wort und Schrift, durch persönlichen und mehr noch durch brieflichen Verkehr Ideen anregte und verbreitete, deren Ausführung er dann anderen überließ und überlassen mußte.

Unter den sechs Vorschlägen, welche Spener 1675 in seinen Pia desideria zur Besserung der Kirche machte, befand sich als fünfter Vorschlag der, die Erziehung der Prediger auf Schulen und Universitäten besser und zweckmäßiger zu gestalten. In einer Schrift vom Jahre 1680, betitelt „Allgemeine Gottesgelehrtheit", behandelt er namentlich die Frage, wie weit eine rechtschaffene Theologie, eine wirkliche Erkenntnis göttlicher Dinge möglich sei ohne besondere Erleuchtung des h. Geistes, und inwiefern diese wiederum an gewisse religiös-sittliche Eigenschaften und Voraussetzungen des theologischen Subjekts geknüpft sei. Ohne das akademische Studium speziell zu behandeln, sind doch diese Auslassungen Spener's höchst bedeutsam für seine ganze Auffassung desselben, speziell für die enge Verbindung, in welche er das Leben der Theologiebeflissenen mit ihrem Studium setzt. Zusammenfassend hat Spener seine Klagen, Wünsche und Vorschläge in Bezug auf das theologische Studium ausgesprochen in der Schrift de impedimentis studii theologici vom Jahre 1690, einer Schrift, die noch jetzt für jeden Theologen lesenswert ist (in deutscher Bearbeitung in der „Bibl. theol. Klassiker", Band 21 [Spener's Hauptschriften], Gotha 1889). — Die genannten drei Schriften enthalten so ziemlich die Summe dessen, was Spener in unzähligen Briefen an Professoren, Studenten, Prediger und Kandidaten (vgl. Cons. I 200—303. Bed. I 396—434) als seine Herzensanliegen inbezug auf das theologische Studium niedergelegt hat. — Auch in Predigten ergriff Spener gern die Gelegenheit, seine hierauf bezüglichen Wünsche und Vorschläge zum Ausdruck zu bringen, so z. B. in Leichenpredigten auf Theologie-

studierende, in zwei Gastpredigten, die er in Leipzig vor einem akademischen Publikum hielt, in einer Dankpredigt, am Tage der Einweihung der Universität Halle (1694) gehalten.

Um praktisch an der Erfüllung seiner Wünsche mitzuarbeiten, hielt Spener in Frankfurt, wie in Dresden und Berlin eine Art Bibelkränzchen mit Kandidaten und Studenten der Theologie in seinem Hause ab; gewiß ein schönes Vorbild, wie Geistliche angehender Theologen sich annehmen können. In Dresden hatte Spener als Mitglied der Examenskommission einige Gelegenheit, seine Anschauung geltend zu machen. Zu großem Verdruß und Anstoß hielt er diese Examina zum Teil (statt des üblichen Latein) in deutscher Sprache ab, aus dem richtigen Gefühl heraus, daß so ein Eindringen in den Stoff und ein wirkliches Aussprechen leichter sei. Und nur mit Verwunderung kann man es demgegenüber hören, daß man jetzt noch hier und da, nachdem zumal die lateinischen Vorlesungen aufgehört haben, an dem Zopf der lateinischen Examina festhält. Auch nahm Spener als Mitglied des Oberkirchenrats in Dresden hier und da Anlaß, Wünsche hinsichtlich der Gestaltung der akademischen Verhältnisse an den beiden Landesuniversitäten (Leipzig und Wittenberg) anzubringen, freilich mit geringem Anklang und Erfolg, denn gerade die theologischen Fakultäten zu Leipzig und Wittenberg standen ihm und seiner ganzen Richtung feindlich gegenüber. Als geistlicher Inspektor in Berlin hat Spener jedenfalls bei Visitationen und nachweislich bei Installationen (man vergleiche seine Investiturreden), außerdem stets im Verkehr mit den ihn besuchenden Geistlichen und Kandidaten, so wie mit den Kandidaten der Theologie, die er gewöhnlich als Hauslehrer und dgl. in seinem Hause beherbergte, seine Anschauungen über die Erfordernisse des geistlichen Amts im Allgemeinen und das theologische Studium insbesondere zum Ausdruck gebracht.

Endlich war es Spener vergönnt, sein Ideal akademischer Verhältnisse verwirklichen zu helfen, indem er von Berlin aus (in den Jahren 1691—1694) thätigen Anteil, wo nicht an der Gründung, so doch an der theologischen Besetzung der neuen Universität Halle hatte. Wesentlich durch seine Vermittlung wurden

ja Francke, Breithaupt und Anton nach Halle gezogen, und im regsten persönlichen und brieflichen Verkehr stand er von 1692—1702 mit diesen Wortführern des Halle'schen Pietismus, vor allem mit Francke. Und wenn auch dieser verhältnismäßig selbständig sich Bahn brach und keineswegs blos als ein Schüler und Gefolgsmann Spener's betrachtet werden darf, so ist doch die Universität Halle und die durch diese eingeleitete Umgestaltung des theologischen Studiums nicht nur eine Freude und Genugthuung für den alternden Spener gewesen, sondern zum guten Teil ein Werk seines Geistes.

Welches waren nun, nach Inhalt und Richtung, die Klagen und Erinnerungen, die Spener hinsichtlich des theologischen Studiums seiner Zeit vorzubringen hatte, welches waren die Veränderungen und Verbesserungen, die er anstrebte?

Als Beleg für die gründliche und gewissenhafte Art Spener's sei zunächst darauf hingewiesen, daß er die Gebrechen des geistlichen Standes nicht nur bis zur akademischen Ausbildung seiner Mitglieder, sondern noch weiter zurück verfolgte, in die Versäumnisse des Hauses und der Schule hinein. Ein großer Fehler ist es nach Spener bereits, daß viele Eltern, teils aus falsch verstandener Frömmigkeit, teils aus materiellen Rücksichten und Absichten, solche Kinder zum Studium der Gottesgelahrtheit bestimmen, die dazu weder Neigung, noch Beruf, noch die nötige Begabung haben, „daher denn öfters solche Leute zum Studium gezwungen und der Kirche aufgedrungen werden, welche in dieser Lebensstellung weder sich noch andern zum Nutzen, ja zur Last und zum Schaden gereichen, während sie Gott und dem Nächsten in einem anderen Beruf hätten dienen können". Wie oft fehlt ferner im elterlichen Hause dem künftigen Studenten der Theologie die Erziehung zu lebendiger Religiösität, zur Demut, zur Selbstverleugnung! In den Schulen herrscht dann die Tyrannei der lateinischen Sprache, eine formale Dressur und Abrichtung, während der Religionsunterricht mangelhaft und mechanisch erteilt und die Anstachlung des Ehrgeizes als Hauptmotor der Erziehung gehandhabt wird.

Solche von Haus und Schule aus religiös und sittlich vielfach schon verbildete, wo nicht verdorbene, junge Leute kommen

dann zur Universität. Das erste Haupthindernis, welches sich nun einem gesegneten Betrieb ihrer Studien entgegenzusetzen pflegt, ist nach Spener die allgemein verbreitete falsche Vorstellung, als sei die Theologie eine menschliche Kunst und Wissenschaft, die man wie eine andere Kunst und Wissenschaft mit natürlichen Mitteln — Lesen, Hören, Lernen, Disputieren — ohne besondere Gnade Gottes, ohne spezifische Erleuchtung des hl. Geistes, wir würden etwa sagen, ohne eine bestimmte religiös-sittliche Disposition, sich aneigen könne. Hier knüpfen die Erörterungen an, welche zu den lebhaftesten Kontroversen zwischen Orthodoxen und Pietisten führten, die Erörterungen nämlich über die sog. theologia irregenitorum. Spener behauptete nämlich, ein Unwiedergeborener, ein persönlich vom hl. Geist nicht ergriffener, erweckter, bekehrter Mensch, sei überhaupt einer wahrhaften theologischen und religiösen Erkenntniß nicht fähig. Das theologische Erkennen, Lernen und Arbeiten eines ungeistlichen und damit wahrer Erleuchtung nicht zugänglichen Menschen hafte gleichsam nur an der Schale der theologischen Erkenntnisobjekte und dringe in ihr wahres Wesen nicht ein, daher denn auch das Leben, das religiös-sittliche Verhalten des Studenten von entscheidender Bedeutung für den Wert und Erfolg seines Studiums sei (wovon noch weiter die Rede sein wird).

In dieser prinzipiellen Ansicht über das theologische Studium liegt etwas sehr Richtiges und Wichtiges und etwas Einseitiges und Verfehltes nahe bei einander. Höchst nötig und wichtig war es allerdings, angesichts der Disziplinlosigkeit der akademischen Jugend einerseits, der herrschenden geistlosen, formalistischen und äußerlichen Behandlung der theologischen und dogmatischen Begriffe anderseits zu betonen, daß ein gedeihliches, für Amt und Leben förderliches theologisches Studium nicht denkbar sei ohne eine innere Beziehung des Theologen zu den Objekten seines Studiums, ohne, ich wiederhole das Wort, eine gewisse religiös-sittliche Disposition, ohne ein gewisses Maß persönlicher Frömmigkeit. In dieser Hinsicht hat Spener mit seiner Behauptung ohne Zweifel segensreich gewirkt und einen wirklichen Fortschritt begründet. Es wird doch jetzt niemand mehr einfallen, zu be-

haupten, was Zeitgenossen und Gegner Spener's kalten Bluts behaupteten, ob ein Theologe bekehrt oder unbekehrt, fromm oder gottlos sei, das berühre wohl seine Seligkeit, aber sein Studium und seine Amtswirksamkeit gehe es nichts an, sofern er nur die rechte Lehre habe. Indem aber Spener die richtige persönliche Herzensstellung mit Recht als eine wesentliche Bedingung eines gesegneten theologischen Studiums hinstellte, hat er etwas anderes übersehen, nämlich, daß die Theologie als Wissenschaft eben doch den allgemeinen Gesetzen und Bedingungen wissenschaftlicher Arbeit unterworfen ist, daß vor allem theologische Erkenntnis mit religiöser Erkenntnis nicht zu identificieren ist, und also was von religiöser Erkenntnis gilt, nicht gleicherweise von theologischer Erkenntnis gilt. Spener war allzugeneigt, beides zu verwechseln und im Theologen nichts anderes zu sehen als den Musterchristen, daher seine Gegner mit einem gewissen Recht ihm vorwarfen, er verwechsele den habitus christianus mit dem habitus theologicus mere et proprie dictus. Der praktische, obwohl von Spener nicht beabsichtigte Erfolg dieser Begriffsverwirrung war dann, daß man allgemach in pietistischen Kreisen die wissenschaftliche Seite des theologischen Studiums vernachlässigte und die Aufgabe des theologischen Dozenten einseitig erbaulich und erwecklich auffaßte, weil man in der Bekehrung das alles ersetzende Ziel des theologischen Studiums erblickte.

Betrachten wir nun, welche Anforderungen Spener, teils im Zusammenhang mit dieser seiner Gesamtauffassung des theologischen Studiums, teils noch von anderen Erwägungen ausgehend, an die einzelnen Disziplinen des theologischen Studiums stellte.

Das theologische Studium wurde zu Spener's Zeit eingeleitet durch ein sehr ausgedehntes philosophisches Vorstudium. Dasselbe bestand in rhetorischen, philosophischen, dialektischen Studien und Uebungen, deren Grundlage zumeist die aristotelische Philosophie bildete. Spener will im Allgemeinen den formalen Wert dieser Studien nicht bestreiten; er behauptet meist nur, daß eine unverhältnismäßige Zeit und Kraft auf dieselben verwandt würde. Und in der That, wenn wir hören, daß

viele Studenten, vielleicht das Gros, nur zwei bis drei Jahre auf der Universität zubrachten, so war es ein Unding, wenn vielleicht mehr als die Hälfte dieser Zeit auf aristotelische und ähnliche Studien verwandt wurde, während man kaum oder nie ein biblisches Buch durcharbeitete. Ziehen wir ferner die formalistisch äußerliche Art in Betracht, mit welcher dieses Studium damals betrieben wurde — Spener erklärt, er könne nur mit Schaudern an den Aristoteles zurückdenken —, so begreifen wir noch mehr Spener's Geringschätzung desselben. Nicht zu leugnen ist dabei freilich, daß Spener selbst Bedürfnis und Verständnis für philosophische Fragen und philosophische Bildung so ziemlich abging, und daß er schon deshalb über den Wert des philosophischen Vorstudiums sich ziemlich im Unklaren bleiben mußte. Eine nötigere und wichtigere Vorbereitung auf das theologische Studium, meinte er, sei jedenfalls das philologische Studium, insonderheit das Studium der griechischen und hebräischen Sprache. Tief beklagte er es, daß er bei seinen Examina Kandidaten antreffen mußte, die kaum des Griechischen, geschweige des Hebräischen, mächtig waren.

Und hiermit kommen wir nun gleich zu demjenigen Zweig der eigentlich theologischen Studien, über dessen Vernachlässigung Spener am lebhaftesten und häufigsten klagte und um dessen Geltendmachung er sich am meisten bemühte, es ist dies das biblisch-exegetische Studium. Wer sollte es für möglich halten, daß im 17. Jahrhundert exegetische Vorlesungen an manchen Universitäten gänzlich fehlten! Und doch hat Spener Theologen genug gekannt, die vier bis fünf Jahre auf der Universität zubrachten, ohne je Gelegenheit gehabt zu haben, eine einzige exegetische Vorlesung zu hören. Und wo solche Vorlesungen gehalten wurden, geschah es in der abschreckenden Weise, daß jahrelang über ein einziges Kapitel gelesen wurde und niemand das Ende eines Buches erlebte. Die gewöhnliche und meist einzige Art, in welcher man sich mit der Schrift befaßte, war die, daß man über die sog. dicta probantia las, ausgewählte, dogmatisch besonders wichtig erscheinende Stellen, natürlich ganz im dogmatisch-polemischen Interesse. Unermüdlich wies Spener darauf hin, daß für evangelische Theologen, weil die Schrift die

Grundlage unseres Glaubens und unserer Theologie bilde, das Schriftstudium die Hauptsache sein müsse, und zwar speziell das Studium der Schrift aus den Grundsprachen, weil keine, auch die beste Uebersetzung vollständig den Sinn des Originals wiedergeben könne. Das Studium der Schrift solle teils mehr statarisch, teils mehr kursorisch betrieben werden, ersteres, um an einigen Büchern die rechte Methode gründlicher Schriftauslegung zu lernen, letzteres, um eine Uebersicht über die ganze Schrift zu erhalten. Auch über die Methode des exegetischen Studiums hat Spener einige gute Andeutungen gegeben, z. B. die Beobachtung des Zusammenhangs u. dgl. empfohlen. Im Ganzen freilich blieb er in der alten harmonistischen Art der Schriftauslegung befangen. Die Zeiten für ein geschichtliches Verständnis und eine geschichtliche Behandlung der Schrift waren eben noch nicht gekommen. Daß er aber überhaupt das theologische Studium auf die rechte Grundlage, das Studium der Schrift, zurückführte, ist Spener's bleibendes Verdienst. Und nicht auf die Vorlesungen sollte nach Spener's Wunsch der Fleiß der Studenten im Schriftstudium sich beschränken, sondern für sich und unter sich sollten sie die Schrift mit einander lesen und studieren. Mit Freuden begrüßte er von diesem Gesichtspunkt aus das Entstehen der collegia philobiblica in Leipzig, studentischer Vereine zum Zweck gemeinsamem Schriftstudiums (1686).

Womit aber — so fragen wir — verbrachten Professoren und Studenten die Zeit, wenn das exegetische Studium sie fast gar nicht in Anspruch nahm, Kirchengeschichte, nebenbei gesagt, noch fast nirgends gelesen wurde (auch Spener weiß derselben noch keinen rechten Wert beizulegen) und eine Dogmengeschichte überhaupt noch nicht existierte?

Das eigentliche Hauptgebiet, auf welches sich das theologische Studium damals konzentrierte, war die dogmatische und polemische Theologie (man nannte sie thetische und antithetische Theologie). In endlosen Vorlesungen kommentierte man die verschiedenen Loci der lutherischen Dogmatik, an der Hand dogmatischer Kompendien wie Hutterus rc., und wiederum in besonderen Vorlesungen behandelte man die zahllosen Kontro=

versfragen, die man mit Papisten, Calvinisten und anderen alten und neuen Häretikern auszufechten hatte. Spener konnte seiner ganzen Stellung nach (er glaubte sich ja in wesentlicher Uebereinstimmung mit der Dogmatik und den Bekenntnisschriften seiner Kirche und legte Wert auf gründliche Lehrerkenntnis) dieses Studium nicht verwerfen. Er wünschte nur eine engere Verbindung des dogmatischen Studiums mit dem Schriftstudium; ja er vermochte überhaupt in der Dogmatik nichts anderes zu erblicken als eine geordnete Uebersicht der aus der Schrift sich ergebenden Glaubenslehren (für die spezifisch wissenschaftliche Arbeit des Dogmatikers hatte er keinen Sinn). Er wünschte auch, daß gewissen mehr spitzfindigen und nebensächlichen Schulfragen, die in der Schrift keinen Anhalt hätten, kein so großer Wert beigelegt und kein so breiter Raum gestattet würde.

Mehrmals aber betonte Spener, daß nicht nur die biblische Glaubenslehre, sondern auch die biblische Sittenlehre einen Gegenstand des theologischen Studiums bilden sollte. Es sei ein Widersinn, daß man die Credenda aus der Schrift, die Facienda aber aus der heidnischen Philosophie, speziell dem Aristoteles entnehme. Ein sehr beachtenswerter Wunsch nach Ausbildung einer christlichen Ethik, der erst sehr spät und sehr allmählich allgemeinere Beachtung und einen Anfang seiner Erfüllung gefunden hat.

Die polemische Theologie konnte und wollte Spener ebenfalls nicht grundsätzlich verwerfen. Er fand nur, daß im Allgemeinen zu viel Zeit auf dieselbe verwandt würde, wenn man in Betracht ziehe, wie viele Studenten später als Geistliche nur wenig oder gar keinen praktischen Gebrauch davon machen könnten, indem sie z. B. mit Papisten, Calvinisten rc. in ihrer jeweiligen Stellung nichts zu thun hätten. Man solle also ein umfassenderes Studium der Polemik nur solchen zumuten, die entweder berufen seien, später litterarisch dieselbe zu betreiben oder an konfessionell besonders exponierten Posten zu wirken. Inbezug auf die Methode der Polemik sei jedenfalls zu beachten, daß man Billigkeit, Liebe und Wahrhaftigkeit auch theologischen Gegnern schuldig sei.

Das dogmatische und polemische Studium wurde nun nicht nur in Gestalt von Vorlesungen, sondern ganz besonders auch in

Gestalt der überaus häufigen akademischen Disputationen betrieben. Spener ist denselben ziemlich abgeneigt. Er erblickt in ihnen eine Gefahr für die Charakterbildung der jungen Theologen, eine Verleitung zum Ehrgeiz, zum Hochmut, zur Rechthaberei, Streberei und Unwahrhaftigkeit, eine rechte Vorschule für den streitsüchtigen Geist der Theologen, eine Art Gegenstück zu den studentischen Raufereien und Schlägereien. Und in der That werden die wissenschaftlichen Ergebnisse dieser Disputationen meist gering, die von Spener gerügten Uebelstände oft groß genug gewesen sein. Zum mindesten wünschte Spener, daß neben den lateinischen Disputationen auch solche in deutscher Sprache abgehalten würden, weil so die Sache selbst mehr zur Geltung käme, weil die Kandidaten ja später im Amt auch deutsch über diese Gegenstände zu verhandeln hätten und weil dann eventuell auch Laien als Zuhörer sich beteiligen könnten.

Neben diesen dogmatisch-polemischen Vorlesungen und Disputationen, die, wie gesagt, das Hauptgebiet der eigentlich theologischen Studien ausmachten, bildeten gewisse rhetorisch-homiletische Uebungen noch einen wichtigen Bestandteil derselben. Auch ihnen gegenüber hat Spener sich sehr kritisch verhalten, und in der Art, wie sie gehalten wurden, wohl mit Recht. Denn der Schwerpunkt lag bei diesen Uebungen ganz auf der formal-rhetorischen Seite, so daß Spener sagte, sie seien zumeist so unsinnig und wertlos, als wenn ein Schuhmacher nur über die schöne Form, die er seinen Fabrikaten geben wollte, reflektieren würde, ohne daran zu denken und dafür zu sorgen, woher er denn eigentlich das Leder, den Stoff dazu, nehmen wolle. Methode und Form, meinte Spener, finde sich schon oder sei Nebensache, wenn man nur überhaupt etwas Rechtes zu sagen habe, namentlich die Schrift kenne und in der Schrift lebe. „Es trägt Verstand und rechter Sinn mit wenig Kunst sich selber vor" — so etwas mochte ihm vorschweben. So berechtigt Spener's Abneigung gegen eine studierte und affektierte Wohlrednerei war, die man mit jenen Uebungen vielfach nur anstrebte und erzielte, so fehlte ihm doch dabei (wie seine eigenen Predigten beweisen) das Verständnis für den Wert der Form und Methode überhaupt, und es kommt denn

doch thatsächlich für den Erfolg nicht nur darauf an, was man sagt; sondern auch, wie man es sagt.

Daß im Uebrigen Spener für praktische Schulung, Vorübung und Vorbildung der angehenden Geistlichen der Blick nicht fehlte, beweist der Umstand, daß er einer der ersten war, der für Errichtung von Kandidatenstiften oder -Seminaren, sowie für Unterbringung angehender Geistlicher bei älteren Geistlichen behufs praktischer Ausbildung und Anleitung sich aussprach.

Ein eigentümlicher Vorschlag, den Spener in Bezug auf die Einrichtung der akademischen Studien machte, war der, die Theologen gleichsam in zwei oder drei Klassen zu teilen. Zum ersten solche, die nur wenig Zeit, Gaben und Mittel für das akademische Studium zur Verfügung hätten und die nur auf den gewöhnlichen Landpfarrdienst reflektierten. Diese sollten mit möglichster Abkürzung der philosophischen, historischen und polemischen Studien vor allen Dingen eine gründliche Schriftkenntnis und eine gründliche Kenntnis der Lehre ihrer Kirche sich erwerben. Andere, die mehr oder viel Zeit, Mittel und Gaben besäßen und voraussichtlich zu ansehnlicheren Stellen, zu akademischer oder litterarischer Thätigkeit gelangen würden, sollten in den verschiedensten Fächern entsprechend gründlichere und umfassendere Kenntnisse sich erwerben. Dieser für unsere Anschauungsweise und unsere Verhältnisse freilich gänzlich unannehmbare und undurchführbare Vorschlag wird uns verständlicher, wenn wir in Erwägung ziehen, daß zu Spener's Zeit thatsächlich eine Sonderung des Theologenstandes in diesem Sinne sich herausgebildet hatte. Viele Theologen hielten sich nur 1—2 Jahre auf der Universität auf (bestimmte Vorschriften über die Dauer des akademischen Studiums bestanden nicht), andere hingegen 6—8 Jahre, nicht der Examensnöte wegen (denn die Examina waren zumeist sehr einfach und gemütlich), sondern aus besonderer Neigung zu den Studien (Spener selbst, der Fleißigsten und Begabtesten einer, hat z. B. 8 Jahre studiert). Und während heutzutage das theologische Wissen durchaus nicht den Stadtpfarrern in hervorragendem Maße eigen ist, bestand damals allerdings in dieser Hinsicht zwischen Land und Stadt ein größerer Unterschied, speziell häufig eine Verbindung des Stadt-

pfarramts mit der akademischen Lehrthätigkeit, sowie ein häufiger Uebergang vom Stadtpfarramt zur akademischen Thätigkeit und umgekehrt. Die Fortbildungsmittel waren ja auch viel mehr als heutzutage an den Aufenthalt in größeren Städten geknüpft. Spener wollte also nur, daß ein thatsächlich vorhandener Zustand bei der Einrichtung des akademischen Studienplans entsprechend berücksichtigt würde; er wollte ganz besonders, daß gerade bei abgekürzter Studienzeit die Hauptsachen nicht über weniger wichtigen Dingen versäumt würden.

Wir hätten nun die Bemühungen Spener's um die Reform des thologischen Studiums nur halb gewürdigt, wenn wir nur die akademische Lehr- und Lernthätigkeit ins Auge faßten. Spener's Augenmerk war nicht minder auf die Reform des akademischen Lebens gerichtet. Unter den Haupthindernissen des theologischen Studiums zählt er ausdrücklich (neben ungenügender Vorbildung in Haus und Schule, neben einer unzweckmäßigen Verteilung und Behandlung der einzelnen Disziplinen) das profane Leben der Theologiebeflissenen auf.

Mehr oder weniger bekannt sind die Schilderungen, welche uns namentlich Tholuck (das akademische Leben des 17. Jahrhunderts, 1853. 1854) von der Rohheit und Zügellosigkeit des damaligen Studentenlebens entworfen hat. Der sog. Pennalismus, die tyrannische Ausnutzung und Mißhandlung der jüngeren Studenten durch ihre älteren Kommilitonen, stand in der höchsten Blüte, und vergebens kämpften noch Regierungen und Fakultäten dagegen an. Die traurigen Zustände des 30jährigen Krieges wirkten nach, und die kleinkirchlichen und kleinstaatlichen Verhältnisse, die Privilegienwirtschaft und mancherlei Umstände verhinderten gründliche Reformen. Natürlich fehlten auch bessere Elemente an den Universitäten nicht, aber das Gesamtgepräge des akademischen Lebens war ein so abschreckendes, das durchschnittliche sittliche Niveau stand so tief, daß fromme Eltern ihre Söhne nur mit Zittern zur Universität entließen, weil dort, wie Spener sagt, viele aus Engeln zu Teufeln wurden.

Spener erklärte nun unermüdlich, daß diejenigen, die an dem wüsten und zuchtlosen, fleischlichen und weltlichen studentischen

Treiben sich beteiligten, ihre Studien nicht in gesegneter Weise führen könnten, daß die Universitäten die Pflanzstätten des h. Geistes sein sollten, nicht Wohnstätten des Weltgeistes, des Balg-, Sauf-, Ehrgeiz- und Zankteufels sein dürften. Alle Gelehrsamkeit und Erudition nütze nichts, wenn nicht die sanctitas vitae. das studium pietatis damit verbunden sei. Diese Forderung bringt er dann immer wieder in Verbindung mit der uns bekannten These, daß überhaupt wahre Gotteserkenntnis ohne Erleuchtung des h. Geistes nicht möglich sei; auf diese Erleuchtung aber sei nicht zu hoffen, wo man nicht in seinem ganzen Leben und Wandel vom h. Geist sich führen und regieren lasse, denn das Licht von oben komme nicht in eine unreine Seele. Es sei also nicht genug für einen Studenten der Theologie „den Kopf daran zu strecken“, das Herz müsse auch dabei und in rechter Verfassung sein. Ausdrücklich betont dabei Spener, daß nicht nur ein eigentlich und ausgesprochen lasterhaftes Leben ein gesegnetes Studium der Theologie hindere, sondern überhaupt eine ungeistliche Gesinnung, ein weltförmiges Leben in Eitelkeit, Genußsucht und Selbstsucht. Immer wieder bekämpft er die viel verbreitete und offen ausgesprochene irrige Meinung, als habe ein Theologe ja noch später Zeit, ein anderer Mensch zu werden, wenn er einmal ins Amt komme. Denn wenn auch durch Gottes Gnade mancher noch im Amt und durchs Amt bekehrt würde, so sei doch die Regel, daß der auf der Universität den jungen Leuten eingepflanzte Geist und die dort angenommene Unart das ganze Leben nachwirke.

Um nun einen Umschwung des akademischen Lebens in dem von ihm gewünschten Sinne herbeizuführen, hat Spener verschiedene Wünsche und Vorschläge ausgesprochen, verschiedene Anregungen gegeben.

Zunächst wendet er sich an die Professoren, die Dozenten. Sie müßten vor allem als Vorbilder christlicher Gesinnung, christlichen Charakters und christlichen Wandels den jungen Leuten vorleuchten und durch die That es bezeugen, daß es auch ihnen nicht nur um Gelehrsamkeit, sondern um Frömmigkeit zu thun sei. Das Vorbild und der Einfluß der Professoren auf die Studenten war damals um so bedeutender, weil viele

Studenten bei den Professoren im Hause wohnten oder als Tischburschen (Kostgänger) verkehrten, denn die Professoren waren leider genötigt, ihre kärglichen Gehälter auf diese Weise aufzubessern. Sehr eindringlich ermahnt nun Spener gerade diese Kostgeber, ihren Haus- und Tischgenossen ein gutes Beispiel zu geben und ihnen nicht etwa um des Gewinnes willen das Böse nachzusehen, und er deutet dabei an, wie oft ein sehr leichter und wenig erbaulicher Ton an den Professorentischen herrschte. Ueberhaupt aber legt Spener (z. B. im Anhang seiner Schrift „Der Klagen Mißbrauch und rechter Gebrauch", 1685) den Professoren sehr eindringliche Gewissensfragen in bezug auf ihre Lebens- und Amtsführung vor.

Nächst dem eigenen guten Beispiel verlangt Spener von den Professoren, daß sie im Verkehr mit den Studenten durch Wort und That es merken ließen, wie ihnen ein, wenn auch weniger begabter und gelehrter, aber frommer Student lieber sei und höher stehe, als ein lasterhafter, noch so begabter und gelehrter; daß sie ihre Vorlesungen so einrichteten, daß die Studenten sensus et gustus pietatis bekämen; daß sie in ihren Vorlesungen auch auf die Praxis Bezug nähmen und diesbezügliche Ermahnungen beifügten. Ganz horrend kommt natürlich Spener der Satz vor, welcher derartigen Anforderungen gegenüber von seinen orthodoxen Gegnern offen ausgesprochen wurde, „die Professoren hätten überhaupt gar nicht die Aufgabe, die Studenten fromm, sondern nur sie gelehrt zu machen". Neben den eigentlich wissenschaftlichen Vorlesungen wünscht Spener noch Vorträge mehr erbaulichen Charakters für die Studenten (ein Wunsch, der in Halle z. B. später realisiert wurde), wie denn auch die Collegia biblica, welche Francke als Magister in Leipzig hielt (1689), bereits diesen Charakter trugen, ebendarum auch als ein akademisches Novum auf die Studentenschaft einen mächtigen Eindruck machten, auf der andern Seite aber gewaltigen Anstoß erregten und so in gewissem Sinn die Veranlassung zum Ausbruch der pietistischen Streitigkeiten wurden.

An die Studenten selbst stellt Spener die Forderung, vor allen Dingen über dem Studium das Gebet nicht zu vergessen, sich von dem weltlichen und ungeistlichen Treiben ihrer

Kommilitonen fern zu halten und in allen Stücken sich als solche zu betrachten und zu verhalten, die dem Dienst des Herrn geweiht seien. Er empfiehlt ihnen neben der wissenschaftlichen Lektüre die Beschäftigung mit asketischen Schriften, wie Tauler, Arnd, Thomas a Kempis u. dgl. — Die Gutgesinnten sollen gegenseitig sich ermahnen und zum Guten anreizen u. dgl.

Als ein Mittel, den sittlichen Anforderungen an die Studenten Nachdruck zu verschaffen, empfiehlt Spener die Einführung von Sittenzeugnissen, man könnte fast sagen Frömmigkeitsattesten, die man dann bei der Anstellung mindestens ebenso berücksichtigen sollte wie die Zeugnisse über die wissenschaftliche Befähigung, denn es sei unrichtig, einen angehenden Geistlichen nur auf seine Kenntnisse hin zu examinieren und nicht nach seiner Frömmigkeit zu fragen.

Endlich empfiehlt Spener die Einrichtung von Kandidatenstiften und Seminaren, hauptsächlich als solchen Anstalten, in denen inbezug auf sittliche Erziehung und religiöse Charakterbildung zum Teil nachgeholt werden könnte, was auf den Universitäten versäumt worden, in denen demgemäß nicht die Eruditio, sondern die ἄσκησις vorzüglich ins Auge gefaßt werden müßte und so ein Uebergang geschaffen würde von dem akademischen Leben in das Amtsleben — ein Gedanke, der bekanntlich (wenn auch in modifizierter Gestalt) gerade in unserer Zeit zunehmenden Beifall findet.

Diese Anschauungen Speners hinsichtlich des akademischen Lebens erweisen sich, wenn man sie in ihre feineren Nüancen hinein verfolgt, als nicht frei von einer gewissen, sagen wir einmal pietistischen Engherzigkeit und Befangenheit (entsprechend dem etwas weltflüchtigen asketischen Charakter der Spener'schen Frömmigkeit und Sittlichkeit überhaupt.) Daß Jugendlust, Humor, Spiel, Erholung, Geselligkeit und dgl. auch ihre Zeit und ihr Recht haben, das entging Spener, der seinem ganzen Naturell und Temperament nach in dieser Beziehung keine Bedürfnisse hatte, fast gänzlich. Bedenklich war es auch, daß Spener immerfort, wenn auch nur stillschweigend, gleichsam die Alternative stellte, entweder gelehrte und unfromme oder weniger gelehrte aber fromme Studenten, als ob Frömmigkeit und Gelehr-

samkeit fast notwendig im umgekehrten Verhältnis stehen müßten. Unwillkürlich beförderte Spener auch auf diese Weise eine gewisse Geringschätzung des wissenschaftlichen Strebens. Die Gelehrsamkeit erschien fast als ein überflüssiger Ballast, wenn es doch schließlich auf die Erudition nicht ankommen sollte. Und die Entwicklung der Dinge an der Universität Halle, der pietistischen Musteruniversität, im Verlauf der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts hat gezeigt, wie nicht nur eine gewisse wissenschaftliche Indolenz und Unfruchtbarkeit leicht die Folge einer gewissen Frömmigkeitstreiberei ist, sondern die echte Frömmigkeit selbst auch darunter wieder notleidet.

In der Hauptsache aber stellt Spener's Eintreten für die religiös-sittliche Verinnerlichung und Vertiefung des akademischen Studiums eine durchaus berechtigte Reaktion dar gegen eine weitgehende Laxheit der sittlichen Anschauungen und Anforderungen, wie sie nicht nur, aber gerade auch an den Universitäten sich breit machte, gewiß zum Schaden des geistlichen Amts und der Kirche. Im Prinzip ist und bleibt ja auch nichts selbstverständlicher als die Forderung, daß auch das Leben der Theologiestudierenden ihrem künftigen Beruf entsprechen soll. Daß man gegen diese Forderung sich sträubte, zeigt gerade, wie nötig und hoch an der Zeit es war, sie zu erheben.

Der Gesamteindruck, den der Leser aus dem, was ich über die Bemühungen Spener's um die Reform des theologischen Studiums beigebracht habe, empfangen hat, wird wohl der sein, den auch ich aus mehrjährigem Studium Spener's gewonnen habe: Nicht ohne bedeutsame Schranken und bedenkliche Einseitigkeiten, aber treu und gewissenhaft, und im Ganzen den Zeitbedürfnissen entsprechend hat Spener an der Reform der kirchlichen Zustände gearbeitet; er hat mit richtigem Blick manche Aufgaben ins Auge gefaßt und angefaßt, an denen unsere Zeit noch arbeitet, und so eine fruchtbare Saat für die Zukunft ausgestreut.

Jedenfalls ist es für einen evangelischen Theologen noch immer sehr der Mühe wert, sich mit diesem Manne zu beschäftigen, der als eine Achtung gebietende, lehrreiche und charakteristische Erscheinung an einem wichtigen Wendepunkt unserer kirchlichen Entwickelung dasteht.

Der gegenwärtige Stand der Katechetik[1].

Von

Professor Dr. E. Chr. Achelis.

Der gegenwärtige Stand der Katechetik ist der Gegenstand meines Referates. Fast möchte ich mit der Selbstanklage der Unvorsichtigkeit beginnen, daß ich das Referat übernommen habe. Aus zwei Gründen. Vor einiger Zeit hatten wir die Freude, D. H. A. Köstlin über die „Grundsätze über die Behandlung des kleinen lutherischen Katechismus im Religionsunterricht" reden zu hören. Dort wurden wir vor ein in großer Anschauung konzipiertes einheitliches Bild gestellt; heute hinkt ein Referat hintennach, das in eine bunte Mannigfaltigkeit der Werkstätten, vielleicht in ein Wirrsal der Kleinarbeit einführt. Aber — dies ist das Zweite — von der Kleinarbeit geht es zu größeren Konzeptionen, die fast zusammenfallen mit dem Gegenstande des Vortrags von Köstlin, geht es in weite Gebiete hinein, die heute unruhvoll die Katechetik in Theorie und Praxis beeinflussen. Es kann nicht anders sein. Zwar die Katechetik ist ein Gebiet mit fest abgesteckten Grenzen; sie ist die Theorie von der Behandlung und unterrichtlichen Bereitung der kirchlich Unmündigen zum Ziel der kirchlichen Mündigkeit. Allein weder die Theorie noch die Praxis der Katechetik läßt sich isolieren; sie steht mitten in dem heutigen Drängen, Gähren, Wogen, Stürmen der Pädagogik und

[1]) Referat auf der „Theologischen Konferenz" in Gießen am 24. Mai 1894. —

Didaktik des Religionsunterrichts in den niederen und höheren Schulen; die Wellen schlagen in das Schiff, der Sturm schwellt oder zerreißt die Segel, und nicht ohne Herzklopfen sieht mancher Schiffsmann auf Mast und Steuer, ob sie dem Druck standhalten werden. Wie auf fast allen Gebieten des Volkslebens, der Gesellschaft, des Staates, der Kirche, sehen wir auch hier den Widerstreit kaum zu übersehender Kräfte; in emsiger Arbeit, in dem Geltendmachen neuer, bisher unerhörter Ideen ist eine Gährung der Geister, wie sie in gleichem Umfange und in gleicher Tiefe vielleicht keine frühere Zeit gekannt hat. Ist es das Aufflackern des im Tode verzuckenden Lebens, oder ist es das Kreisen zur Geburt eines neuen besseren Daseins?

Die Vermutung liegt ja nahe, daß der Verursacher dieser Gährung das ist, was am Ende unseres Jahrhunderts viele Köpfe und alle Herzen in Bewegung setzt, ich meine die soziale Frage. Eine ansehnliche Litteratur ventiliert die Frage, inwieweit und in welcher Form soziale Probleme in den Kreis der Unterrichtsgegenstände der Volksschule und der höheren Schulen aufzunehmen seien; in verständiger und verständnisvoller Weise hat der Oberlehrer L. Hochhuth am Realgymnasium in Wiesbaden das Thema: „Die soziale Frage der Gegenwart im evangelischen Religionsunterricht höherer Schulen“ 1893 zur Diskussion gestellt. Auch die Schrift von Prof. Lic. Oskar Holtzmann: „Jesus Christus und das Gemeinschaftsleben der Menschen“ 1893, obgleich nicht für das Bedürfnis der Schule verfaßt, gehört zu den Gaben für dieselbe Richtung. Aber dennoch ist es nicht die soziale Frage, um die es sich im Religionsunterricht handelt; es handelt sich um mehr, um den gesammten Stoff, um die gesammte Methode. Nicht um Ihre Zustimmung zu erbitten, aber um sie Ihrem Nachdenken und ernster, ob auch im Erfolg ablehnender Erwägung zu empfehlen, weise ich hin auf eine Schrift, die 1893 in Leipzig erschienen ist: „Das Judenchristentum in der religiösen Volkserziehung des deutschen Protestantismus von einem christlichen Theologen“. Das Christentum des Verfassers, der tief religiöse christusgläubige Sinn blickt aus jeder Seite hervor. Eine große Belesenheit in der pädagogischen und katechetischen Litteratur

führt uns in die ganze Fülle der hin- und herwogenden Meinungen und Bestrebungen ein. Der verfehlten Kulturstufen-Theorie der Herbart-Ziller'schen Schule, die den Darwin'schen Satz im Religionsunterricht zur Ausführung bringt, daß die Entwicklung der Art sich in der Entwicklung des Exemplares wiederhole, d. h. auf diesem Gebiete: daß die Kulturstufen der Menschheit von jedem Kinde durchlebt werden müssen, die demgemäß den Religionsunterricht auf der ersten Stufe mit Märchen beginnt, auf der zweiten Stufe Robinson folgen läßt, um im dritten Schuljahr mit der Patriarchenzeit, im fünften Schuljahr mit der ersten Kunde von Jesus Christus fortzufahren, — dieser Kulturstufentheorie setzt er den selbstverständlichen Gedanken entgegen, daß wir, wenn wir unsere Kinder zu unterrichten beginnen, in ihnen schon die Ergebnisse einer 1000jährigen Kultur, nämlich der christlichen, antreffen. Unsere Kinder sind Christen, vom ersten Lebenshauche an von christlichen Gedanken und Anschauungen und Einrichtungen umgeben; aber welch ein Widersinn — ich referiere die Anschauungen des „christlichen Theologen“ — sie mit jüdischen Familien- und Volksgeschichten, die einem weit tieferen religiösen und sittlichen Niveau angehören, zu überladen. Das ganze A. T. ist aus dem Volksunterricht zu beseitigen; die zehn Gebote sind nicht das Gesetz Christi, sie sind mosaisch, sind jüdisch, und die Erklärung Luthers, wie sie zu wortreich ist, so ist sie nichts als eine gewaltsame Umdeutung, die nicht auslegt, sondern einlegt und es doch zu keiner Vollständigkeit in der Darstellung der Grundfaktoren christlicher Ethik bringt. Und das zweite Hauptstück? Ist es zu verantworten, daß das ganze Erdenleben Jesu nach dem zweiten Artikel vom Unterricht ausgeschlossen bleibt, und kann ein Pädagog es billigen, daß im dritten Hauptstück die Lehre vom Gebete und seinem Wert nicht zu Worte kommt? „Darüber“, heißt es S. 137, „wird fast von allen Pädagogen geklagt, daß die Erklärungen des kleinen lutherischen Katechismus teils zu schwer und kunstreich, teils zu ähnlichklingend seien, so daß leicht Verwechselungen vorkommen, teils von einer solchen Beschaffenheit, daß sie für die Jugend, die die Sprache der modernen Zeit redet, erst wieder erklärt werden müssen, teils zuweilen zu viel erklärten. Wie schwer sind, um nur einige Bei-

spiele anzuführen, die Erklärungen zu den Artikeln. Wenn auch ein Litterarhistoriker wie Wackernagel die lutherische Erklärung des zweiten Artikels als „Muster deutschen Stils“ bezeichnet, so hat doch der Religionsunterricht der Volksschule weder litterarhistorische Interessen, noch die Aufgabe den Stil zu bilden. Vielmehr muß hier alles kurz und eindringlich gegeben werden. Man halte die knappen Aussprüche Christi gegen diese Perioden. Aehnlich verhält es sich mit den Erklärungen der Sakramente. Sehr oft verwechselt werden die Erklärungen des siebenten und neunten Gebotes, der ersten und dritten Bitte, die dritte und vierte Erklärung des hl. Abendmahls. Wiederum zu erklären und nicht mehr gebräuchlich sind Ausdrücke und Wendungen wie „zaubern“, von dem selbst v. Zezschwitz wünscht, daß es mit Kindern nicht behandelt werden möchte, „afterreden, abspannen, abdringen und abwendig machen“, „an ihm selbst“, „eitel Strafe“, „schlecht Wasser“. Gräbner bemerkt in dieser Richtung: „Luthers Katechismus ist nur noch das Gefäß, in das seine Herausgeber ihre Lehren niedergelegt haben; die einzelnen Stücke desselben sind nur noch die Fächer, nach denen der Gesammtunterricht geordnet ist“. So weit unser „christlicher Theologe“. Er fordert ein neues Unterrichtsbuch an Stelle der traditionellen Katechismen; er entwirft einen Plan des Religionsunterrichts in der Volksschule; seine abweisenden und seine aufbauenden Erörterungen sucht er mit pädagogischen und psychologischen, vor allem mit wuchtigen religiösen Gründen uns mundgerecht zu machen. Daß er gleichwohl weit über das Ziel nicht nur des Erreichbaren, sondern auch des Wünschenswerten und Rationellen hinausschießt, wird in unserer Versammlung kaum jemand verborgen bleiben; eine ernstliche Auseinandersetzung mit dem „christlichen Theologen“ ist dennoch jedem Katecheten eindringlich zu empfehlen. Der Vorteil wird in der Festigung des christlichen Standpunktes im Unterricht, in der Schärfung der Wahrhaftigkeit, in energischer Abweisung der beliebten Empfehlung: mit dem Herzen ein wahrheitsliebender Theolog, mit dem Kopf ein praktischer Traditionarier, endlich in Verleugnung hochmütigen Katechetentums und im ehrlichen Trachten nach der mannhaften Demut treuer Lernbegierde bestehen. Und die Methode? Ja, die Methode! Wir werden

darauf zu reden kommen, wenn wir unseren Weg bis zur letzten Station durchlaufen haben. In der Methode reicht eine verheißungsvolle Richtung der kirchlichen Katechetik die Hand dem, was an methodischem Wissen und Können der Ertrag der vornehmlich von Herbart datierenden Bewegung der Schulpädagogik und Schuldidaktik ist. Wir werden sie kennen lernen. Jetzt ist es Zeit, die Katechetik selbst und ausschließlich ins Auge zu fassen, um zu sehen, was sie geleistet hat und was sie erstrebt.

Es ist im großen und ganzen ein erfreuliches Bild, das ich Ihnen zu entrollen habe. Die neue Entwicklung der Katechetik stellt als eine gesunde Geburt sich dar, als ein Erzeugnis aus der Natur der Sache, aus der Erkenntnis des Wesens der Kirche und aus dem ihr innewohnenden Geist. Von außen anregende Faktoren sind gewiß nachzuweisen; aber was die Katechetik darbietet, trägt nicht das Gepräge des Fremden, durch äußere Einflüsse Angenommenen; die äußeren Anregungeu, Forderungen, Notstände haben vielmehr auf diesem Gebiet die Kirche und ihre Theologie zur Selbstbesinnung geführt, ihre Pflicht zu erkennen, der sie sich nicht entziehen kann, wenn sie nicht sich selber untreu werden soll. Welches ist diese ihre Pflicht? Einfach diese, daß, weil alle seit ihrer Taufe Glieder der evangelischen Kirche sind, auch die Kirche die Verantwortung für die religiöse Erziehung aller ihrer Glieder aus der Unmündigkeit zur kirchlichen Mündigkeit hat. Ich sage: die Verantwortung, nicht die alleinige Thätigkeit der Erziehung. Die Familie bleibt der von Gott gesetzte Hauptfaktor allezeit; die Schule ist für die Unmündigen eine andere Macht, der sie weder entzogen werden können, noch deren Einfluß ignoriert werden darf. Aber die Verantwortung der religiösen Erziehung hat die Kirche in ihren Organen zu tragen. Aus dem Bewußtsein dieser Verantwortung, um mit dem Anfang anzufangen, ist der Kindergottesdienst geboren; seine Idee ist nicht der Ersatz mangelnder religiöser Unterweisung des Hauses, noch weniger ein Mißtrauensvotum gegen die Leistungen der Schule; seine Idee ist, das kirchlicherseits zu bieten, was weder die Familie noch die Schule zu bieten vermag, was aber für die Pflanzung und Nährung des religiösen Gemeinschaftslebens unumgänglich ist, nämlich

der Jugend die Heiligung des Sonntags zu einem Bedürfnis zu machen, dessen Befriedigung ihr Freude und Wonne ist, andererseits den Segen religiöser Gemeinschaft sie erfahren zu lassen. Diese Idee trieb Oberlin in Steinthal, J. D. Falk in Weimar zur Errichtung von Sonntagsschulen, allerdings vornehmlich für arme und verwilderte Kinder; diese Idee ließ in Berlin nach Goßners Vorgang Otto v. Gerlach und Prediger Kunze in St. Elisabeth, seit 1841 auch die Prediger an der Dreifaltigkeitskirche alle schulpflichtigen Kinder in Kindergottesdiensten mit einfacher liturgischer Ausstattung, ließ seit 1850 mehrere Direktoren Berliner Gymnasien alle Schüler zu sonntäglichen Schulgottesdiensten sammeln. Noch früher sind englische Einflüsse bemerkbar; so 1797 in der Sonntagsschuleinrichtung der Hamburger Armendirektion, 1825 in der Sonntagsschule von Oncken und Rautenberg in Hamburg, 1834 von Treviranus an der Martinikirche in Bremen; und englische und amerikanische Einflüsse haben seit 1863 die Sonntagsschule in Deutschland auf die Tagesordnung öffentlicher Verhandlungen gebracht, die zu zahlreichen Einrichtungen geführt haben. Die innere Mission war der Träger der Sonntagsschule; freie Vereine nahmen ihre Einrichtung und Förderung in die Hand. Aber die Kirche hat in Deutschland angefangen, sich der Sache zu bemächtigen, die Sonntagsschule wird fortschreitend zum Kindergottesdienst, religiöse Gemeinschaftspflege in der Heiligung des Sonntags ist des Kindergottesdienstes Zweck. Diese Idee verbietet die Schablone der Form; die Form, auch die Heranziehung von Helfern und Helferinnen im Gruppensystem, so wertvoll sie unter Umständen sein kann, hängt lediglich von praktischen Erwägungen bezw. praktischer Erreichbarkeit ab. Vom praktisch-theologischen Gesichtspunkt sind für den Kindergottesdienst in neuerer Zeit eingetreten: v. d. Goltz[1]), O. Baumgarten[2]), H. Dalton[3]); für Erhaltung des Interesses und praktische Unter-

---

[1]) v. d. Goltz: Das Bedürfnis besonderer Jugendgottesdienste und die zweckmäßige Art ihrer Einrichtung. Stuttgart 1888.

[2]) O. Baumgarten: Die Verpflichtung der Kirche gegen die Jugendgemeinde in Ztschr. f. prakt. Theol. 1891, S. 203f.

[3]) H. Dalton: Die Sonntagsschule. Gotha 1891.

weisung sorgen die Zeitschriften: Der Sonntagsschulfreund seit 1869, zuerst von J. D. Prochnow, jetzt von H. Dalton redigiert, und die von Tiesmeyer, Volkmann, Zauleck seit 1890 herausgegebene Monatsschrift: Der Kindergottesdienst.

Von den Kleinen gestatten Sie mir, sofort zu den Großen zu gehen, den Halberwachsenen, zu der konfirmierten Jugend. Das Bewußtsein der Verantwortung der Kirche für ihre zur kirchlichen Mündigkeit zu erziehenden konfirmierten Glieder hat sich namentlich in neuerer Zeit mächtig geregt. Praktisch ist damit die Illusion begraben, mit der man sich Jahrhunderte lang getragen hat, als wäre mit der Konfirmation von den Vierzehnjährigen die Stufe kirchlicher Mündigkeit erreicht. Aber die kirchenregimentliche Praxis, wie sie auch in neuesten Kirchenordnungen sich geltend macht, hat in krassem Widerspruch die Illusion noch nicht aufgegeben; von dieser Illusion aus konserviert man in zähem Traditionalismus die demoralisierende Abnötigung des Bekenntnisses und des Gelübdes und die nicht minder demoralisierende Nötigung zum Erstgenuß des hl. Mahls. Aber der praktische Blick hat erkannt, daß die Verwahrlosung der konfirmierten Jugend kein Zeugnis ihrer Mündigkeit ist, daß sie vielmehr als Unmündige, die der Leitung und Unterweisung dringendst bedürfen, zu behandeln sind, und ernste Sorge und liebeseifrige Hingebung bestrebt sich, der heranwachsenden Jugend sich anzunehmen. Im Jahre 1888 hat Bernh. Kleinpaul ein Studie ausgehen lassen (Dresden, Gustav Naumann) über „Die gegenwärtige Aufgabe des kirchlichen Amtes dem heranwachsenden Geschlecht gegenüber"; das Jahr 1892 hat uns die gehaltvolle Arbeit von Georg Schlosser gebracht: „Die Fürsorge der Kirche für die konfirmierte Jugend", und der 27. Kongreß für innere Mission in Dortmund 1893 hat sich durch die eingehenden auf reicher Kenntnis der Verhältnisse beruhenden Referate von Superintendent Nelle, Hamm, und dem so früh heimgerufenen, charaktervollen Fabrikbesitzer Dr. Abrah. Frowein, Elberfeld, über „Die Pflege der konfirmierten männlichen Jugend" geehrt. Leider haben beide Referenten fast ausschließlich die männliche Jugend der mittleren und niederen Stände im Auge, und die Zeit gestattete es nicht, auf die Anregung näher einzugehen, wie für die

Konfirmierten gebildeter Stände zu sorgen sei. Wir sind freilich noch weit davon entfernt, daß in demselben Maße, wie durch Kindergottesdienst für die Kleinen gesorgt wird, für die Größeren gesorgt werde; allein es ist das Morgenrot einer besseren Zeit, daß die Theorie der Katechetik, die fast einstimmig von der prinzipiellen Unzulässigkeit der heutigen Praxis der Konfirmation aus den Finger auf die Notwendigkeit kirchlicher Erziehung der reiferen Jugend, damit sie zur Mündigkeit geführt werde, legt, mit der aus einem praktischem Bedürfnisse hervorgegangenen ernsten Arbeit für diese Jugend Hand in Hand geht. Noch ist's nicht weit über immerhin tiefe Gewissensanregungen der Kirche und über Beratungen über den Weg der Abhilfe des Notstandes hinausgekommen; aber es ist im Geist begonnen worden, und dieser göttlich legitime Anfang hat die Verheißung, daß ein gesegneter und segnender Fortgang folge; die Hoffnung hat guten Grund, daß die Kirche in nicht zu ferner Zeit sich von diesem Anfang und Fortgang aus dazu ermannen werde, das πρῶτον ψεῦδος ihrer Tauferziehung, wie es in der jetzigen Form der Konfirmation ihr Gewissen belastet, durch eine neue, der Theorie wie der Praxis entsprechende Ordnung abzuthun. —

Sowohl für den Kindergottesdienst als für die religiöse Unterweisung und Erziehung der Konfirmierten ist die Wissenschaft der Katechetik nicht unfruchtbar; sie hat nicht nur die Idee zu bestimmen und die Idee in dem Gewirre praktischer Maßnahmen stets zur Geltung zu bringen, sie hat auch das Ziel zu fixieren und den Weg zum Ziele in der Idee entsprechenden Grundlinien vorzuzeichnen. Das Hauptfeld jedoch der Arbeit der Katechetik liegt zwischen den bezeichneten Altersstufen; es ist der kirchliche Katechumenen- bezw. Konfirmandenunterricht. Dies Hauptfeld hat auch in neuerer Zeit wie in vergangenen Zeiten die reichste Bearbeitung erfahren.

Schon die geschichtlichen Arbeiten, welche uns die neuere Zeit geliefert hat, sind höchst wertvoll. Von H. J. Holtzmann in Straßburg ist uns in den Theologischen Abhandlungen, Carl v. Weizsäcker 1892 gewidmet, S. 59—110 eine auf umfassenden Studien beruhende Abhandlung dargereicht worden: „Die

Katechese der alten Kirche", in der zum ersten Male im Gegensatz zu den phantasievollen Darstellungen v. Zezschwitz' ein einheitliches klares Bild der kirchlichen Katechese bis Augustin uns vor Augen gestellt wird. Von dem Historiographen der Brüdergemeinde, J. Müller, haben wir 1887 in dem vierten Bande der Monumenta Germaniae paedagogica eine mit großem Fleiß und eindringender Sachkenntnis gearbeitete Ausgabe der deutschen Katechismen der böhmischen Brüder erhalten, eine Ausgabe, die G. Kawerau in Breslau durch die Mitteilung von vier bisher unbekannten Ausgaben des Katechismus der böhmischen Brüder (Theol. Stud. und Krit. 1891, S. 172—179) in dankenswerter Weise ergänzt hat. Auch die treffliche Würdigung „Ph. Melanchthons als Praeceptor Germaniae", die der leider früh verstorbene Hartfelder in dem siebenten Bande der Monumenta Germaniae Paedagogica 1889 dargereicht hat, wird hier zu nennen sein. In den Neudrucken deutscher Litteraturwerke des 16. und 17. Jahrhunderts, Nr. 92, hat G. Kawerau 1891 „Zwei älteste Katechismen der lutherischen Reformation", nämlich Petrus Schultz: „Ein büchleyn auff frag vnd antwort, die tzehen gepot, den glauben vnd das Vater vnser betreffendt" 1527, und „Die zehen gepot, der glaub vnd das Vater vnser, für die kinder, kürtzlich ausgelegt durch Christophorum Hegendorff, Wittemberg" (wahrscheinlich) 1526 uns zugänglich gemacht. Derselbe Gelehrte hat von der ersten Zusammenstellung der biblischen Geschichte in der evangelischen Kirche, die allerdings nicht direkt für den Lehrgebrauch geschrieben war, von Hartman Beier: „Historienbibel, Darinn die Historien des Alten [vnd Newen] Testaments in ein richtige ordnung der zeit vnnd jaren zusammengebracht seind", drei Ausgaben (von 1569, 1583 und 1595) in der Bibliothek zu Wolffenbüttel aufgefunden und in der Zeitschrift für prakt. Theol. 1886, S. 29f., darüber Bericht erstatten lassen. Bisher hielt man das Buch für verloren, v. Zezschwitz kannte es nur aus der Vorrede von Just. Gesenius, Biblische Historien 1656. Knoke in Göttingen teilt (Theol. Stud. u. Krit. 1891, S. 779f.) mit, daß die Ausgabe von 1583 ein Stück der Vorrede vom 17. März 1555 enthalte, so daß demnach dies Jahr

als das Entstehungsjahr des Buches konstatiert ist. Aelteste Augsburger Katechismen aus den Jahren 1530—1550 sind von J. Hans teilweise neu aufgefunden und beschrieben in der Zeitschrift für prakt. Theol. 1892, S. 101 f., 339 f., und W. Weiffenbach hat sich der dankenswerten Mühe unterzogen, den von dem Gymnasiallehrer Dr. Weckerling in Worms wieder aufgefundenen und wieder hergestellten Katechismus des aus dem Elsaß gebürtigen Predigers in Worms, Leonhard Brunner, vom Jahr 1543 in der Zeitschrift „Halte was du hast", 1893 S. 11 f. auf das genaueste zu beschreiben.

Unter den geschichtlichen in das Gebiet der Katechetik gehörenden Arbeiten gebührt jedoch die Palme zwei Männern, die ihre Arbeit mit großem Erfolg dem Heidelberger Katechismus und den beiden Katechismen Luthers zugewendet haben. Wir nennen zuerst den Professor der Theologie in Leiden M. A. Gooszen. Mit zwei hervorragenden Werken ist er auf den Plan getreten: das erste erschien 1890 in Leiden unter dem Titel: De Heidelbergsche Catechismus. Textus receptus mit toelichtende Teksten, 166 und 252 Seiten; das zweite Werk erschien Leiden 1892 unter dem Titel: De Heidelbergsche Catechismus en het boekje van de breking des broods in het jaar 1563—64 bestreden en verdedigd, 424 Seiten. Auf dem Wege sorgfältigster Untersuchung wird an der Hand altbekannter und neu herbeigezogener Urkunden nachgewiesen, wie der Heidelberger Katechismus entstanden ist. Schon J. Chr. Köcher in seiner „Catechetischen Geschichte der reformirten Kirchen", Jena 1756, hatte in aller Bescheidenheit an der Hand von allerdings nur wenigen, aber hervorragenden Dokumenten die Entstehungsgeschichte beleuchtet; allein seinen Spuren ist man nicht gefolgt, eine recht wenig der Wirklichkeit entsprechende Tradition hat sich gebildet, wie sie Güder in RE.² 7, 605 f. zum Ausdruck bringt. Nicht Ursinus und Olevianus sind die Verfasser, sondern der Katechismus ist, wie Kurfürst Friedrich III. in der Vorrede sagt, „mit Rat und Zuthun unserer ganzen theologischen Fakultät, auch aller Superintendenten und fürnehmsten Kirchendienern und anderer gottseliger gelehrten Männer und Räte" entstanden; aus der Fakultät sind

Boquinus und Tremellius, aus dem Heidelberger Kirchenrat außer Olevian auch Cirler, Zuleger, Erastus und mit diesen Allen Kurfürst Friedrich III. selbst als Mitarbeiter zu nennen. Der Arbeit wurde eine ganze Litteratur zu grunde gelegt: die beiden Katechismen Leo Judaes, H. Bullingers 1556 verfaßte „Summa christlicher Religion", die unter dem Titel Compendium christianae religionis 1559 in lateinischer Sprache erschien, der Catechismus Genevensis Calvins, zwei katechetische Schriften von A. Lasco und Micronius, der unter A. Lascos Einwirkung 1559 verfaßte Emdener Katechismus, des Ursinus großer Katechismus und der 1562 erschienene kleine Katechismus des Ursinus, der der Katechismuskommission unmittelbar als Vorlage diente. Nur die einheitliche Schlußredaktion wurde Olevian übertragen. Goossen hat mit außerordentlichem Fleiß bei jeder Frage des Heidelberger Katechismus die Paralleltexte der genannten Vorlagen notiert, so daß der Leser Schritt für Schritt die Arbeit der Kommission verfolgen kann. Für lange Zeit ist Goossens Werk für die Forschung als abschließend zu bezeichnen, so sehr auch die dogmengeschichtlichen Resultate, die er in der Einleitung des erstgenannten Buches niedergelegt hat, der traditionellen Anschauung, wenigstens teilweise, befremdlich vorkommen mögen. In dem zweitgenannten Werk Goossens werden sie durch neu angezogene Urkunden befestigt. Es ist zu beklagen, daß eine deutsche Uebersetzung der Werke von Goossen noch immer auf sich hat warten lassen.

Im Zusammenhang mit den Werken von Goossen verdient die 1887 in erster, 1892 in zweiter Auflage erschienene „Handreichung zum Heidelberger Katechismus für Prediger, Lehrer und Gemeindeglieder" von Konsistorialrat Otto Thelemann in Detmold (555 Seiten) mit Auszeichnung genannt zu werden; ein Kommentar zum Heidelberger Katechismus, wie ihn in ähnlicher Gründlichkeit und Reichhaltigkeit die katechetische Litteratur bis dahin noch nicht aufzuweisen hatte.

Sodann der Diakonus in Leipzig Lic. Dr. Georg Buchwald. Mit einem überaus glücklichen Findertalent ausgestattet entdeckte dieser Gelehrte 1883 in der Ratsschulbibliothek zu

Zwickau die sog. Poach'sche Sammlung von Lutherana inedita und sehr wertvolle Briefe aus dem Zeitalter der Reformation. Zehn Jahre hernach, 1893, glückte ihm der Fund von nicht weniger als 33 Bänden von Predigten Luthers in der Universitätsbibliothek zu Jena. In den Theol. Stud. u. Krit. 1894, S. 374—391 hat Buchwald über die „Jenaer Lutherfunde" Bericht erstattet und in seiner Schrift: „Die Entstehung der Katechismen Luthers und die Grundlage des großen Katechismus", Leipzig 1894, seine beiden großen Funde für die im Titel dieser Schrift angegebenen Zwecke ausgebeutet. Es wird uns darin urkundlich mitgeteilt, wie Luther seit 1516 die Katechismusstücke wieder und immer wieder zum Gegenstand seiner Predigten gemacht hat, und ausführlich wird der Beweis gegeben, daß die Grundlagen des großen Katechismus uns in den in Jena gefundenen Katechismuspredigten Luthers vom Jahre 1528 und in seinen Predigten vom Palmsonntag und Gründonnerstag 1529 vorliegen.

Von hervorragender Bedeutung aber ist das neue Licht, das durch die in Zwickau gefundenen Briefe des bekannten Rörer auf die Entstehung der beiden Katechismen fällt und das allem Anscheine nach ein für allemal dem Streit über die Daten ihrer Herausgabe und über die Priorität ein Ende macht. Auf grund dieser Briefe ergiebt sich nämlich, daß Luther im Januar 1529 die Auslegung der drei ersten Hauptstücke, wie wir sie im kleinen Katechismus finden, unter dem Titel „tabulae" und „Catechismus" in Plakatform (auf einseitig bedrucktem großem Bogen) erscheinen ließ, denen im März 1529 in gleicher Form die Auslegung des vierten und fünften Hauptstücks folgte. Gegen Ende April 1529 werden, vielleicht oder wahrscheinlich auf Bugenhagens Veranlassung, diese tabulae unter Hinzufügung des Benedicite und Gratias zum erstenmal in Buchform in niederdeutscher Uebersetzung herausgegeben in dem von Mönckeberg auf der Hamburger Stadtbibliothek entdeckten Buch: „Eyn Katechismus effte vnderricht, Wo eyn Christen hueßwerth syn ghesynde schal vpt eyntfoldigheste leeren, vp frage vnnd antwort gestellt. Marti. Luth. 1529". Am 16. Mai 1529 wird zum ersten Male

in hochdeutscher Sprache der „Catechismus minor“ versendet, dessen Beschaffenheit wir aus den drei von Th. Harnack und Hartung in Wolffenbüttel und Leipzig gefundenen Erfurt-Marburger Nachdrucken kennen. Die zweite Ausgabe des kleinen Katechismus scheint verloren zu sein; dagegen besitzen wir von der dritten Ausgabe („gemehret und gebessert“) auf dem germanischen Museum in Nürnberg ein leider defektes Exemplar. Vom großen Katechismus hören wir zum ersten Mal am 23. April 1529. Die Belege zu diesen Daten finden sich in den Theol. Stud. u. Krit. 1894, S. 387 und in Buchwald's Schrift: „Die Entstehung“ u. s. w. S. XI—XIV.

Von der geschichtlichen Forschung wenden wir uns zu der Methode und der Verwendung des Katechismus.

Die überaus starke Gegenströmung, die in praktisch-pädagogischen Kreisen sich gegen den Katechismus, namentlich den kleinen lutherischen, gegen seine Form und seinen Inhalt, erhoben hat, ist bereits gekennzeichnet worden. Es würde ein vergebliches Bemühen sein, mit Machtsprüchen hier Wandel zu schaffen. Unsittlich würde es sein, den Gegnern des Katechismusgebrauchs irreligiöse Motive unterzulegen und ihre Gründe als Scheingründe von vornherein abzuweisen, unsittlich aber auch, den Freunden der reformatorischen Katechismen lediglich öden Traditionalismus zum Vorwurf zu machen. Es ist das Geschick aller Bewegungen und Kämpfe auf geistigem Gebiet, daß hüben und drüben sich den edlen für hohe Güter in reiner Weise eintretenden Geistern ein Schwarm niederer Geister an die Rockschöße hängt; sie lassen sich nicht abschütteln, schreien am lautesten und verunreinigen die Geisterschlacht durch niedrige Motive und Leidenschaften. Gleichwohl ist nicht in Abrede zu stellen, daß auch bei den edlen Wortführern allerlei Menschliches bewußt und unbewußt seinen Tribut fordert. Dort ist es die Neigung der modernen Zeit, der ästhetischen Bildung den Vorrang vor der sittlichen und religiösen Bildung einzuräumen und diese nach Maßstäben jener zu werten, dazu ein gewisser Mangel an geschichtlichem Sinn und hiermit im Zusammenhang eine Unterschätzung des Alten gegenüber dem modernsten Modernen. Hier ist es dagegen das Vergessen jenes

schönen Wortes Tertullians: Christus non dixit, se esse consuetudinem, sed se esse veritatem, die kleinliche dem Unglauben entspringende Besorgnis, mit dem Aufgeben altgewohnter Form auch die altbewährte Sache aufgeben zu müssen.

Unter diesen Verhältnissen ist es nun eine in der That erhebende und in der trüben Gegenwart der evangelischen Kirche sehr ermutigende Erscheinung, wie die theologische Katechetik still und stark ihren Weg vorwärts schreitet; sie verschließt nicht ihr Ohr vor den Anregungen der Gegenwart, sie weiß sich befruchtet von den Arbeiten und Ergebnissen auf pädagogischem und didaktischem Gebiet, aber fremdartige Gesichtspunkte läßt sie sich nicht aufdrängen, sie behauptet sieghaft ihren Charakter als theologische und deshalb kirchliche Wissenschaft, um von sich aus Wahrheitserkenntnisse darzubieten, die in mancher Beziehung eine höhere Einigung der ringenden Kräfte herbeizuführen geeignet sind.

Unter diesen Arbeiten sei zuerst dankbar erwähnt die Ausgabe des kleinen Katechismus Luthers, die G. Kawerau in dem dritten Bande der Braunschweiger Lutherausgabe geliefert hat. Er giebt auf grund der ersten hochdeutschen Ausgabe des kleinen Katechismus, die uns in den drei Nachdrucken von Harnack und Hartung vorliegt, sodann der zweiten (vielmehr dritten) Ausgabe 1529 im Germanischen Museum in Nürnberg, der von Provinzial-Schulrat Dr. Schneider in Schleswig herausgegebenen Ausgabe von 1531, der von 1537 auf der Gymnasialbibliothek in Zwickau, der von 1539 auf der Stadtbibliothek zu Nürnberg, der von 1542 sowie des Nürnberger Nachdrucks von 1545 auf der königlichen Bibliothek in Berlin ein anschauliches Bild der durch Luther selbst allmählich herbeigeführten Verbesserung und Umgestaltung des kleinen Katechismus. Angeregt durch die den kleinen Katechismus stark modernisierende Schrift des Gymnasialdirektors Dr. Ebeling in Celle: „Dr. Martin Luthers kleiner Katechismus, Urtext mit Angabe der Abweichungen bis 1580 und in der Hannoverschen Landeskirche, nebst Vorschlägen zu sprachlichen Aenderungen und Anmerkungen" (Hannover 1890) hat G. Kawerau mit mühsamem Fleiß und reichem Material in die Kleinarbeit eingegriffen, welche sich mit der Konstruktion des ersten Artikels in Luthers Erklärung

beschäftigt. Im Gegensatz gegen A. Kolbe im Osterprogramm von Treptow a. d. Rega 1891, K. Knoke in der Zeitschrift für den evangelischen Religionsunterricht 1891 und gegen seine eigene Anschauung in der Braunschweiger Lutherausgabe hat Kawerau in der Zeitschrift für prakt. Theol. 1892 S. 120f. meines Erachtens endgültig bewiesen, daß die von Luther gewollte Konstruktion des ersten Artikels hinter den Worten: „Acker, Vieh und alle Güter" ein größeres Interpunktionszeichen zu setzen hat, so daß zu dem folgenden Satz: „mit aller Notdurft und Nahrung dieses Leibes und Lebens reichlich und täglich versorget" u. s. w. das Objekt „mich" zu ergänzen ist. Derselben minutiösen, aber praktisch sehr wichtigen Kleinarbeit gehört die Diskussion an, die in den Theol. Stud. und Krit. 1890, S. 592f. und 1891, S. 661f. zwischen dem Oberkonsistorialrat D. Düsterdieck in Hannover einerseits und dem gelehrten Pastor in Hamburg D. Karl Bertheau anderseits ausgefochten ist. Es handelt sich um das Verständnis der Erklärung Luthers zur vierten Bitte. D. Düsterdieck war für das weitverbreitete, vielleicht allgemein angenommene, Verständnis dieser Erklärung eingetreten: „Gott giebt täglich Brot auch wohl ohne unsere Bitte allen bösen Menschen; aber wir bitten in diesem Gebet, daß er es uns (oder: uns solches) erkennen lasse (nämlich: daß das tägliche Brot eine Gabe Gottes ist), und wir mit Danksagung empfahen unser täglich Brot". Darüber ist nun kein Zweifel, daß der Text bei Luther lautet: „daß er uns erkennen lasse und mit Danksagung empfahen unser täglich Brot", daß also die Wörter: „es" oder „solches" und „wir" eingeschoben sind. Bertheau hat nun mit Aufwand ebenso großer Emsigkeit wie Gelehrsamkeit den Beweis, meines Erachtens wiederum endgültig, geliefert, daß nach der Absicht Luthers die Worte „unser täglich Brot" das Objekt sowohl zu „erkennen lasse" als zu „empfangen" sind, daß demnach modern ausgedrückt der Sinn ist: „aber wir bitten in diesem Gebet, daß er uns unser täglich Brot erkennen und mit Danksagung empfangen lasse".

Ueber Kleinarbeit sich erhebend und bereits in die Methodenlehre einführend sind die in hohem Grade empfehlenswerten Ab-

handlungen, welche auf ein Preisausschreiben der deutschen Sittlichkeitsvereine über „die unterrichtliche Behandlung des sechsten Gebotes in der Schule, dargelegt in drei Bearbeitungen von Pastor Ziethe in Linow, Pfarrer Dr. von Rohden in Helsingfors und Bürgerschullehrer Heyde in Dresden, Berlin 1893" dargeboten sind. Als Ergänzung tritt hinzu der Vortrag vom Wirkl. Geh. Ober.-Reg.-Rat D. Karl Schneider über: Das sechste Gebot in der Schule, Berlin 1893. Unter diesen Bearbeitungen des sechsten Gebotes, dieser schweren Crux der Katecheten, zeichnet sich die von Heyde dadurch aus, daß sie das Gebot vor einer Mädchenklasse in zartfühlender und doch klarer und sehr ernster Weise behandelt, während v. Rohden, dem an katechetischem Geschick wohl unstreitig die Palme gebührt, vor Knaben und vor Mädchen das sechste Gebot bespricht. In freiem Anschluß an v. Rohdens Ausführungen habe ich in meinem katechetischen Seminar in zwei vollen Lehrstunden vor der zweiten Klasse der Knabenbürgerschule in Marburg das sechste Gebot katechetisch behandelt und kann auf grund eigener Erfahrung allen Katecheten nur dringend die Kenntnisnahme der genannten Schriften empfehlen; ich glaube nicht, daß die gesammte didaktische und pädagogische Litteratur derselben etwas Gleichwertiges über das sechste Gebot an die Seite zu stellen hat.

In das Gebiet der Methode sind wir bereits eingetreten. Es wird hoffentlich Ihnen allen das Vademecum catecheticum des Pfarrers und Kgl. Kreisschulinspektors R. Eibach (Berlin 1891) bekannt geworden sein; die frische, gemütvolle Sprache, in der die gesunden und höchst wertvollen Grundsätze und Anschauungen des Verf. vorgetragen werden, machen das Werk sehr geeignet, in methodischer Hinsicht feste Tritte zu thun. Es werde uns ein Vademecum auf unserer Referatsreise durch den Wald katechetischer Methode und es wird ein guter Kamerad uns sein. Insofern ist unser Gebiet ja beschränkt, als es sich fast ausschließlich um den lutherischen Katechismus handelt; insofern ist's nicht beschränkt, als der reiche Stoff viele Bearbeiter gefunden hat. Um eine Uebersicht über das weite Feld, das wir zu durchschreiten haben, zu geben, werde ich mich daher möglichster Kürze befleißigen

und unter einmaligem Hinweis auf die Darstellung der Katechetik in Alfr. Krauß: Lehrbuch der Praktischen Theologie, 2. Bd. 1893; auf meine Praktische Theologie, 1. Bd. 1890 und auf meinen Grundriß der Praktischen Theologie 1893, Ihnen die Fragen, um die es sich handelt, unter vier Punkten vorführen.

1) Vor allem bricht sich die Erkenntnis Bahn, daß das Verständnis von Luthers kleinem Katechismus aus Luther selbst, vornehmlich aus dem gleichzeitigen großen Katechismus zu entnehmen sei. Das ist eine positive Reaktion gegen die trübe Flut der Kommentare zu Luthers kleinem Katechismus, die noch in jedem Jahre ihre Wogen ans Land wirft, jener Kommentare, welche ihre Aufgabe darin suchen, wo möglich die gesammte Dogmatik und Ethik in traditioneller Form den Katechumenen beizubringen. Die beiden Werke, die wir in der genannten Richtung zu verzeichnen haben, sind zwar als erster Schritt auf gesunder Bahn sehr beachtenswert, haben jedoch das Ziel noch keineswegs erreicht. Th. Hardeland hat in Göttingen 1889 „den kleinen Katechismus D. Martini Lutheri für die gemeine Pfarrherrn und Prediger nach Luthers Schriften ausgelegt und mit Auszügen aus Luthers Schriften versehen" erscheinen lassen. Auszüge aus Luthers Schriften finden sich in der That reichlich in dem Werk; aber sie figurieren als Anmerkungen und Belege zu der Verarbeitung des Stoffes, die der Verfasser selber giebt. So wird natürlich nur das mitgeteilt, was zu des Verfassers Verarbeitung paßt, und das Mitgeteilte tritt in der Beleuchtung auf, die der Text des Verfassers vorschreibt. Anders ist das Buch des bekannten fruchtbaren Kompilators August Nebe angelegt; der Titel „der kleine Katechismus Luthers ausgelegt aus Luthers Werken" (Stuttgart 1891) ist insofern zu weit, als keineswegs alle benutzbaren Werke Luthers zur Auslegung herbeigezogen sind; in der Methode scheint mir der Verfasser dadurch zu fehlen, daß er mechanisch chronologisch verfährt und deshalb den Hauptfaktor zur Erklärung des kleinen Katechismus, nämlich den großen, statt ihn zur Richtschnur zu wählen, unter der Fülle anderer Citate verschwinden läßt. Aber der Anfang ist gemacht, die Fehler sind erkannt, und andere Katecheten sind an der Arbeit, sie in ihren Gaben zu vermeiden.

Prof. Lic. W. Bornemann in seinem Osterprogramm des Pädagogiums zum Kloster U. L. Fr. zu Magdeburg 1893: „Zur katechetischen Behandlung des ersten Artikels im lutherischen Katechismus“ sowie in seiner Schrift: „Der zweite Artikel im lutherischen kleinen Katechismus“ (Hefte zur „Christlichen Welt“ Nr. 10, Leipzig 1893), v. Rohden in verschiedenen später zu nennenden Abhandlungen und ebenso Dörries sind mit Auszeichnung zu erwähnen.

2) In nahem Zusammenhang mit der Erkenntnis, daß das Verständnis von Luthers kleinem Katechismus aus Luther selbst, vor allem aus dem großen Katechismus, zu gewinnen sei, steht die in neuerer Zeit sieghaft vordringende Beantwortung der Frage nach der Anordnung der Katechismen Luthers, d. h. der Frage, ob in der Reihenfolge der Hauptstücke, besonders der drei ersten, ein systematischer Gedanke Ausdruck finde, oder ob jedes der Hauptstücke das ganze Christentum darstellen solle, jedes von einer besonderen Seite aus. Jene systematische Auffassung ist die der katechetischen Tradition seit dem Anfang des 17. Jahrhunderts; in neuester Zeit hat sie in v. Zezschwitz ihren Hauptvertreter gefunden, der im 2. Bande seines großen Werkes: „System der christlich-kirchlichen Katechetik“ für die Reihenfolge der drei ersten Hauptstücke die Formel aufstellt und durchführt: Mose — Christus — der Geist. Die Meinung ist bekanntlich diese, daß der Dekalog dazu da sei, Sündenerkenntnis in dem Katechumenen zu bewirken, damit er durch die Erkenntnis seiner Verdammungswürdigkeit psychologisch für den Glauben an Christus als Bedingung des Heils bereitet werde. Der Weg, den Gott mit den Juden gegangen sei: durch das Gesetz zur Erkenntnis der Sünde, durch Erkenntnis der Sünde zum Glaubensbedürfnis, müsse sich in jedem Christenkind wiederholen; also wiederum ist es der religiöse Darwinismus, der uns hier begegnet, wie wir ihn bei den Zillerianern erkannt haben. Nun ist es exegetisch nachgewiesen, daß die beliebten Dicta probantia Röm. 3 20: durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde und Gal. 3 24: das Gesetz der παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν zu dem gewünschten Beweis völlig unbrauchbar sind; biblisch-theologisch steht fest, daß weder der Herr in der Erziehung seiner Jünger, noch der Apostel Paulus in der Heilspredigt an die Heiden den

Weg eingeschlagen haben, durch Mose zu Christus und zum hl. Geist zu führen; historisch ist nachgewiesen, daß die als Beweis für Luthers Autorität fast ausschließlich verwendete Schrift von 1520: „Kurze Form der zehn Gebote, des Glaubens und Vaterunsers“ trotz ihres für katechetische Zwecke teilweise höchst wertvollen Inhalts nicht ein katechetisches Werk, sondern eine Beichtunterweisung ist, und daß der traditionelle systematische Gedanke zuerst infolge der kryptocalvinistischen Streitigkeiten, um den systematischen Aufbau des Heidelberger Katechismus durch Nachweis derselben Systematik in Luthers Katechismen zu übertrumpfen, analog dem Schema nachreformatorischer Dogmatik aufgetaucht ist; psychologisch ist auf den Widersinn hingewiesen, dem Christenkind, das dem Herrn Christus durch die Taufe angehört und in irgend einem Maß in ihm den Heiland weiß, die Abstraktion von Christo zuzumuten, um durch mosaisches Gesetz zu dem zu kommen, zu dem es bereits ohne Gesetz gekommen ist, und sogleich am Anfang der christlichen Unterweisung den Grundsatz zu verleugnen, daß wir nur durch den Glauben an Christus selig werden, nur durch den Unglauben wider Christus verloren gehen. Auch darauf ist hinzuweisen, daß das zweite Hauptstück das nicht leistet, was es nach der traditionellen Ansicht leisten soll; denn dem durchs Gesetz angeblich herbeigeführten Heilsverlangen, das in Christus befriedigt wird, giebt es nicht die Lehre von der Erlösung durch Christus, sondern zuerst die Lehre von der Schöpfung, die natürlich das angeblich durchs Gesetz entzündete Heilsverlangen in keiner Weise befriedigt, es vielmehr ablenkt von dem, was erst hernach im zweiten Artikel geboten wird. Aus Luther selbst, vornehmlich aus seiner Erklärung des Dekalogs im kleinen wie im großen Katechismus, ist der positive Beweis geführt, daß er den Dekalog nicht als Vorstufe für das Christentum gewertet wissen will, sondern als Norm für Beweisung des Christentums. F. L. Steinmeyer in seinem Buch: „Der Dekalog als katechetischer Lehrstoff“ 1875 ist mit aller Energie seiner Dialektik dafür eingetreten, daß das Sittengesetz nicht dazu gegeben sei, daß wir die Unmöglichkeit erkennen, es zu halten, und verdrossen die Hände sinken lassen, sondern daß die „Freude am Gesetz des Herrn“ in den Seelen der

Jugend aufleuchte. Leopold Schultze, der verstorbene Generalsuperintendent der Provinz Sachsen, hat 1886 in seinen „Katechetischen Bausteinen“ (5. Aufl. 1891) den Unterricht im ersten Hauptstück dadurch sehr fruchtbar gemacht, daß er Schritt für Schritt in Jesus Christus die Erfüllung des Gesetzes nachweist, also den Dekalog durch Christus und an Christus zum Verständnis bringt und die Ehrfurcht vor dem Gesetz des Herrn mit der Liebe zu Christus zu verbinden weiß. J. Gottschick hat 1883 in seiner schönen Schrift: „Luther als Katechet“ aus Luther selbst die große und tiefe, zugleich die klassisch einfache Anschauung von der Pflanzung und Nährung des Christentums in den Katechumenen nachgewiesen, und Viele sind praktisch der freien Bahn gefolgt. Der Vorwurf, daß die Erkenntnis der Sünde beim Verlassen des traditionellen Weges zu kurz komme, und nun gar die Verdächtigung, die Bestreiter der traditionellen Auffassung wollten von der Sünde und ihrer Verdammlichkeit nichts wissen, kommen nach und nach zum Schweigen; solange noch die Tradition praktisch ihr Leben fristen mag, — wir dürfen hoffen, daß sie zu gunsten des Evangeliums überwunden ist.

3) Wiederum Hand in Hand mit dieser Auffassung des Katechismus, die ja für die methodische Behandlung die größte Tragweite hat, geht die Erkenntnis von dem Zusammenhang der Einführung der Katechumenen in den Reichtum der hl. Schrift mit dem Katechismusunterricht. Die grundsätzliche Trennung beider Gebiete, die Verwertung der hl. Schrift im Katechismusunterricht als Sammlung von Beweisstellen dafür, daß der Satz des Katechismus mit den anzuführenden Stellen der hl. Schrift übereinstimme, gehört einer entschwundenen Zeit an. Im Jahre 1890 hat O. Zuck eine Schrift veröffentlicht: „Katechesen über die fünf Hauptstücke und Bibellesen“, worin er für jeden Abschnitt des Katechismus Bibelabschnitte namhaft macht, größere Zusammenhänge für obligatorische Privatlektüre der Katechumenen und für unterrichtliche Besprechung zum Behuf der Erklärung des Katechismus. Das Werk ist dankbar zu begrüßen, obgleich damit die alte Methode der Dicta probantia nur modifiziert zu sein scheint; aber nach einer Seite hin trägt es allerdings zur Lösung der Aufgabe bei, mit dem Unterricht im Katechismus die Einführung in die

hl. Schrift zu verbinden. Um diese Aufgabe ihrer Erfüllung näher zu führen, sind jedoch zwei Vorfragen zunächst zu klarer Beantwortung zu bringen. Die eine betrifft den Gebrauch der Bibel im Schul- und pfarramtlichen Katechumenen-, bzw. Konfirmandenunterricht, die zweite die Ausdehnung des pfarramtlichen Unterrichts. Die Frage nach dem Gebrauch der Bibel führt uns in die während der letzten Jahrzehnte besonders lebhaft geführte Verhandlung über die sog. Schulbibel ein. Ich fürchte nicht, zu viel zu behaupten, daß unter den Pädagogen und Katecheten, soweit sie ihre Anschauung öffentlich geltend machen, kaum mehr ein Widerspruch gegen die These sich erhebt, daß die ganze Bibel nicht in die Schule, die Volksschule, gehört. Dem auf der Pietät gegen die hl. Schrift erwachsenen Widerspruch gegen solche „Neuerung", die vermutlich mit modernem Kritizismus zusammenhange, ist auf historischem Wege der Boden entzogen durch die 1892 in Gotha erschienene „Geschichte der Schulbibel" von Dr. Dix in Flensburg, worin nachgewiesen ist, daß die Frage seit der Reformation nicht geruht hat, daß besonders Luther in „der ganzen heiligen Schrift eine kurze Summa und Auszug", nämlich in seinem kleinen Katechismus, ebenso in der Auswahl der täglichen Bibellektionen in der „Deutschen Messe", dem Gebrauch der Schulbibel das Wort geredet hat. Aber auch dem Grund, daß der Gebrauch der ganzen Bibel durch die das Geschlechtsleben behandelnden Stellen die Jugend sittlich gefährde, kann ich keinen durchschlagenden Wert beimessen. Es waren doch nur sittlich bereits unreine Knaben, die in meiner Jugend auf solche Dinge Jagd machten; dieselbe Erfahrung hat sich mir bis heute bestätigt, daß der bereits vorhandene unreine Sinn das Prius, der sittliche Anstoß an der Bibel das Posterius ist. Die nicht bereits Unreinen gehen mit ängstlicher Ehrfurcht darüber hinweg. Allein unwidersprechlich ist ein Schulbuch dazu nicht da, daß man wünschen muß, ein Teil desselben werde ehrfurchtsvoll übergangen, um den Kindern unverständlich zu bleiben; unverständlich für Kinder ist überdies auch vieles, wobei ein solcher Wunsch nicht direkt obwaltet, denn kein Buch der hl. Schrift ist für Kinder geschrieben. In neuerer Zeit hat Prof. D. R. Hof-

mann (1875 f.) eine weitverbreitete Schulbibel herausgegeben, 1886 die Schweizerische Predigergesellschaft die sog. Glarner Familienbibel, in neuester Zeit (1894) die Bremische Bibelgesellschaft eine „Schulbibel, die Bibel im Auszug für die Jugend in Schule und Haus", die von einer Reihe hervorragender Schulmänner und Pfarrer mit großem Fleiß nach festen Grundsätzen bearbeitet ist. Religiös unfruchtbare Gebiete werden beseitigt, eine große Reihe von Kapiteln (z. B. II Mose 25—30, 35—39; III Mose 1—5, 9—15), auch der Propheten, auch der apostolischen Schriften und der Apokalypse werden überschlagen, von anderen werden nur einige Verse mitgeteilt, die Bücher der Chronika werden auf 3 ½ Seiten reduziert, das Buch Esther wird mit der Bemerkung abgethan: „Dies Buch erzählt die Entstehung des jüdischen Purimfestes zur Zeit des Königs Ahasverus oder Xerxes", das Hohe Lied mit der Bemerkung: „Ein Loblied auf die treue Liebe". Während in der *Hofmann'schen* Schulbibel die Kapitel- und Verseinteilung fehlt, wird beides hier nach der Vollbibel gegeben, z. B. I Mose $6_{1.\,3.\,5.\,6}$, Hosea $3_{4.\,5}$ $5_{14.\,15}$ u. s. w. Der Vorzug wird mit der für wißbegierige Kinder positiven Anreizung erkauft, doch einmal zu Hause nachzusehen, welche Verse und weshalb sie wohl in der Schulbibel fehlen. Es ist nicht meine Aufgabe, die vorliegenden Arbeiten zu kritisieren; doch möchte ich nicht verschweigen, daß der Name „Schulbibel" mir irreführend zu sein scheint. Meines Erachtens ist festzuhalten, daß die Schule, außer den „Biblischen Geschichten" für das kleinere Volk, ein „*Biblisches Lesebuch*" für die Größeren bedarf, mag man dies nun Schulbibel nennen oder nicht; daß ferner die Aufgabe des Biblischen Lesebuchs nicht verquickt werden darf mit der Aufgabe einer „Familienbibel", und daß endlich das Biblische Lesebuch und die Familienbibel nimmermehr zu einer moralischen Entwertung der Vollbibel und zum Aufgeben eines kostbaren, ob auch wenig benutzten, Erbes der Reformation führen dürfen. Damit würde auch die Grenzbestimmung zwischen Schulunterricht und kirchlichem Unterricht an einem sehr wichtigen Punkte gegeben sein. Dem kirchlichen Unterricht würde es vorbehalten bleiben, die Bibel selbst, die ganze Bibel, der Jugend zu eröffnen, sie in die thatsächliche

Herrlichkeit der hl. Schrift einzuführen und alle etwaigen sittlichen Gefahren des Bibelgebrauchs positiv und prinzipiell durch die Eröffnung jener Herrlichkeit zu überwinden.

Allerdings ist damit die notwendige Einsicht gegeben, daß die Beschränkung des kirchlichen Unterrichts auf einige Wintermonate vor der Konfirmation absolut nicht mehr haltbar ist. Sie ist getroffen unter der Voraussetzung der Abhängigkeit der Schule von der Kirche, des Dienstes, den der Kirche zu leisten die ausschließliche Aufgabe der Schule sei, eine Voraussetzung, die durchaus nicht mehr gültig ist. Schreiende Mißstände ergeben sich namentlich in den Städten, solange die Voraussetzung trotz ihrer Ungültigkeit aufrecht erhalten wird; mit verschiedenster Vorbildung sammelt sich die Jugend aus allen Ständen in großen Scharen gegen Ende des Oktober im Konfirmandensaal und wird in wöchentlich vier Unterrichtsstunden zur Konfirmation bereitet; die Einzelnen mehr als höchst oberflächlich kennen zu lernen, sie also erziehlich individuell zu behandeln, ist dem Katecheten nicht möglich; das Pensum muß generaliter absolviert werden, und die Bereitung zur Konfirmation wird zu allgemeinem Verdruß durch fast unvermeidliches Zurückbleiben in der Schule erkauft. Welch eine Freude, daß man mit der Konfirmation vom Pastor loskommt, und der Erfolg des kirchlichen Unterrichts, der Erfolg der Tauferziehung aus der Unmündigkeit zur kirchlichen Mündigkeit?! — — — Die Theorie der Katechetik wird recht behalten, und es mehren sich die Gewissensseufzer treuer Pfarrer, die ihr recht geben, und in weiteren und immer weiteren Kreisen macht sich die Forderung eines zweijährigen Katechumenenunterrichts, die Erkenntnis von den hohen Aufgaben dieses Unterrichts geltend.

4) Es handelt sich um die richtige Verbindung der Einführung in die hl. Schrift und des Katechismusunterrichts. Gestatten Sie mir, die wichtige Methodenfrage, die heutzutage die gesammte Theorie des Religionsunterrichts bewegt, in diesem Zusammenhang und unter diesem Gesichtswinkel Ihnen vorzuführen. Ich suche nach einer präzisen Formulirung der Aufgabe; denn von dem Ziel des Unterrichts aus ist die Methode zu bestimmen. Ich meine, das Gesuchte in dem schönen Wort von

Rohdens zu finden: „wir haben die Aufgabe, unseren Konfirmanden nicht nur den Glauben zu lehren, sondern sie glauben zu lehren". Wir sollen ihre Mithelfer sein, nicht nur, damit der Stoff des Unterrichts ihrem Gedächtnis eingeprägt und ihrem Verstande mundgerecht gemacht werde; wir sollen ihre Mithelfer sein, daß der freie seligmachende Glaube von Gott gezeugt in ihnen geboren werde, der sie an Christus bindet, um in ihm das Leben und volles Genügen zu haben. Diese Aufgabe stellt als condicio sine qua non an den Katecheten die religiöse Forderung, daß er selbst im lebendigen Heilsglauben an Christus stehe und bereit sei, das Beste, was er durch Gottes Gnade hat, den Katechumenen zu geben. Aus dieser Grundforderung ergiebt sich die Methode; sie ist nicht formell didaktischer Art, sie ist religiöser und sittlicher Art. Der Gegensatz, um den es sich handelt, ist die scholastische und die genetische Methode. Die scholastische Methode stellt den Lehrsatz als gewisse Wahrheit voran und beweist den Lehrsatz kraft der vielberufenen Dicta probantia, eine Methode, die von dem römischen Glaubensbegriff des Fürwahrhaltens sowohl des Katechismussatzes als auch der Infallibilität der hl. Schrift ausgeht und, falls nicht das Glaubensleben des Katecheten nebenbei besseres erreicht, nur zum Fürwahrhalten von beidem führt. Die genetische Methode ist die des Herrn Jesus und seiner Apostel. Der Herr hat seinen Jüngern nicht formulierte Lehrsätze eingeprägt, welche die Herrlichkeit des Eingeborenen voller Gnade und Wahrheit zu verstandesmäßiger Aneignung ihnen darboten; er hat sie sein Wort hören, seine Thaten sehen lassen, er ist mit ihnen gewandelt und hat seine Gesinnung, sein Herz, ihnen kundgethan. Und als die Zeit gekommen war, stellt er ihnen die Frage: Wer sagt denn ihr, daß des Menschen Sohn sei? und Petrus antwortet im Namen aller: Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes. Jesus spricht: „selig bist du Simon, Jonas Sohn, denn Fleisch und Blut hat dir das nicht geoffenbaret, sondern mein Vater im Himmel" (Mt. 16). So wird der Glaube geboren, mit dem Glauben die Erkenntnis des Glaubens, mit der Erkenntnis des Glaubens der Gehorsam des Glaubens.

Also von der Offenbarung Gottes, wie er sie in Christus vollendet hat, ist auszugehen; „christocentrisch“ sei der Unterricht. Die Wahrheit und Wirklichkeit der Offenbarung ist durch diese selbst, durch ihre Herrlichkeit, durch ihre herzüberwindende Macht zu erweisen. Der Katechismussatz darf nicht an dem Anfang der Unterweisung stehen, die Besprechung darf nicht eine reine Exegese des Satzes sein; aus der Offenbarung in Christus vielmehr ist der Ausgang zu nehmen und der Satz des Katechismus ist das Finalthema, das herausgeboren wird als notwendiges Ergebnis aus der Unterweisung. In neuerer Zeit haben wir reiche Anregung in dieser Methodenfrage dem eifrigen G. v. Rohden zu danken; es mag sein, daß er die richtige Forderung der christocentrischen Methode zu scharf zuspitzt, wie er mir besonders in seiner Abhandlung über den ersten Artikel im dritten Bande der Zeitschrift für den evangelischen Religionsunterricht es zu thun scheint. Seine Schriften: „Zur Katechismusfrage“ Gotha 1891 (Abdruck aus Kehrs Pädagogischen Blättern) und „Ueber christozentrische Behandlung des lutherischen Katechismus“ sind der allseitigen Beachtung auf das dringendste zu empfehlen. Die Zuhilfenahme der Gegenschrift von H. Malo: „Zur Katechismusfrage“, Gotha 1892 wird v. Rohdens Ausführungen nur tiefer würdigen lassen. Größere Werke haben wir in dem reichen Buche von W. Bornemann: „Unterricht im Christentum“, 3. Aufl. 1893; in J. Kolbe: „Der kleine Katechismus Dr. M. Luthers in ausgeführten Katechesen“, Breslau 1892; in dem das zweite Hauptstück behandelnden ersten Bande der „Erklärung des kleinen Katechismus“ von B. Dörries 1890 zu erwähnen. Hinsichtlich weiterer Litteratur darf ich auf das bereits angeführte Osterprogramm von W. Bornemann: „Zur katechetischen Behandlung des ersten Artikels im Lutherischen Katechismus“ 1893 verweisen, worin Sie die Charakteristik einer großen Anzahl von katechetischen Werken finden werden. Allen voran würde dem Werke von Dörries ein hohes Lob gebühren, wenn nicht ein Fehltritt weniger dem Buche selbst, als der Wirkung desselben verhängnisvoll geworden wäre. Dörries glaubt seine sichere und reiche methodische Ausführung ausgesprochenermaßen zum Beweise verwerten zu sollen, daß die

Theologie Albrecht Ritschls, als dessen Anhänger er sich bekennt, für den katechetischen Unterricht sehr geeignet sei. Dadurch hat er den durchaus falschen Schein erzeugt, als ob die genetische Methode ein Ergebnis Ritschlscher Theologie wäre, und der Wirkung des trefflichen Buches auf ernste und gewissenhafte Traditionarier ist dadurch von vornherein ein undurchbrechbarer Riegel vorgeschoben. So ist von seiner Seite her dem Bemühen Mancher, diese rein sachliche Angelegenheit unter die beliebte Ketzerrubrik unserer Tage zu bringen und mit Keulen des Pathos oder dem Gifte der Verdächtigung sie zu beseitigen, Vorschub geleistet. Zu diesem Gifte der Verdächtigung rechne ich ausdrücklich nicht die heftige Polemik des katechetisch verdienstvollen Karl Buchrucker in seinem Werk: „Der Schriftbeweis im Katechismusunterricht", Gotha 1893. Betrübend ist daraus zu ersehen, wie sich bereits eine an Mythen reiche Tradition über die Lehre von A. Ritschl gebildet hat und ganz unbesehen alles Nichtkonvenierende dieser Theologie in die Schuhe geschoben wird; zu einem guten Teil ficht unser Verfasser gegen Windmühlen, die er kraft der Brille von Mißverständnissen und Mißdeutungen für Ungeheuer hält. Der Betrübnis fehlt jedoch nicht ein Trost; es ist die Hoffnung, daß die Brille abfällt und eine weitgehende Verständigung, zu der auch bei Buchrucker schöne Ansätze vorliegen, nach und nach platzgreifen wird. Auch auf katechetischem Gebiete, und hier vielleicht in erster Linie, haben wir es in unserer parteisüchtigen Zeit zu lernen, und wir werden es lernen, in Unbefangenheit des Sinnes und in Erfülltsein von dem hohen Zweck unsere Arbeit zu thun. Der Wahrheit, nur der Wahrheit haben wir zu dienen, der von Gott geoffenbarten Wahrheit nicht weniger als der aus dem Wesen des christlichen Glaubens an die Wahrheit Gottes sich ergebenden methodischen Wahrheit. Die Wahrheit wird und muß das Feld behalten, und das Gähren widerstreitender Meinungen wird, bei dem ernsten und zweckerfüllten Bemühen, nicht das letzte Abendrot eines untergehenden Tages sein, sondern der Kampf der Morgensonne gegen die Nebel der Nacht, der Morgensonne, die den neuen besseren Tag heraufführt.

Die Stellung des evangelischen Theologen zur heutigen psychiatrischen Wissenschaft[1].

Von

Pfarrer Teichmann
in Frankfurt a. M.

„Die Stellung des evangelischen Theologen zur heutigen psychiatrischen Wissenschaft" — was ist darüber zu sagen? Man könnte ebenso gut über die Stellung des evangelischen Theologen zur heutigen Astronomie oder zu irgend einem anderen Zweige der menschlichen Wissenschaft reden. Wissenschaft ist etwas in sich Selbständiges, an und für sich geht das von ihr Umfaßte die Religion nichts an. Diese hat es nicht mit Wissenschaft zu thun, sondern vielmehr mit der sittlichen Beurteilung des Weltganzen und des menschlichen Lebens. Das aber berührt die Wissenschaft als solche nicht, es müßte denn sein, daß diese Elemente in sich aufgenommen hat, welche ihr — streng genommen — garnicht zugehören, so wie ja bekanntlich die christliche Religion im Laufe der geschichtlichen Entwickelung eine Menge Elemente aufgenommen hat, welche der Erkenntnis der Wissenschaft, nicht aber ihr zugehören. Allein dieses letztere leitet eben dazu an, bei der Beurteilung des Themas

---

[1]) Der Aufsatz wurde von dem Verfasser auf der letzten „Theologischen Konferenz zu Gießen" vorgetragen. Er hat einiges von dem mündlich Vorgetragenen weggelassen und einiges hinzugefügt. Vergl. dazu den Aufsatz des Verfassers in der Zeitschrift für praktische Theologie, Jahrg. 16, Heft 1, S. 40 „Psychiatrie und Theologie", aus welchem er das Hauptsächlichste herübergenommen hat.

eine gewisse Milde walten zu lassen. Einerseits ist nämlich die Psychiatrie ein verhältnismäßig sehr junger Zweig der Wissenschaft, so daß sie sich bei manchen unserer Zeitgenossen noch das Recht, als Wissenschaft betrachtet zu werden, erstreiten muß. Andererseits giebt es in der Theologie noch manche Anklänge, welche aus der Welterkenntnis früherer Zeiten herrühren und dagegen opponieren, die Psychiatrie als eine wirkliche und selbständige Wissenschaft anzusehen, die von der Theologie durchaus keinen Einspruch hinzunehmen hat. Es steht daher durchaus nicht so, daß auf theologischer Seite überall das volle Recht der Psychiatrie anerkannt würde und der religiöse Glaube von wissenschaftlichen Fragen derselben frei erhalten bliebe, sondern entweder betrachtet man die heutige Psychiatrie mit einer gewissen Skepsis und bleibt bei jener naiven Anschauung, die aus der früheren Scholastik herstammt, stehen; oder aber man meint vermitteln und die Resultate der heutigen psychiatrischen Wissenschaft mit den feststehenden biblischen Anschauungen in Uebereinstimmung bringen zu müssen. Diesem Stande der Dinge gegenüber ist es gewiß von Wert, sich prinzipiell darüber klar zu werden, wie die Stellung des evangelischen Theologen zur Wissenschaft der Psychiatrie sein muß, die Hindernisse wegzuräumen, welche manchen von der richtigen Stellungnahme zurückhalten, und die Folgerungen zu ziehen, die man einfach anzuerkennen hat. —

Die psychiatrische Wissenschaft ist noch nicht alt, sie hat sich erst in dem letzten Jahrhundert als solche hindurch gerungen und geltend gemacht, und doch müssen ihre Resultate mit zu den bedeutenden und folgeschweren Errungenschaften des menschlichen Geistes gerechnet werden. In alten Zeiten schrieb man abnorme Geisteszustände dem besonderen Einfluß übernatürlicher Mächte, entweder dem der Götter oder dem der Dämonen, zu. Noch zur Zeit Jesu war, um einen Ausdruck Philos zu gebrauchen, die Luft gleichsam voll von Geistern und Dämonen. Unter Dämonen verstand man Mittelkräfte zwischen Gottheit und Menschheit. Man dachte sie sich entweder als vergottete Menschenseelen oder als böse Geister, welche überall in der Natur und in der Menschheit Verderben hervorrufen. Auch die Geisteskrankheit schrieb man ihnen

u; man suchte dieselbe deshalb zu heilen durch Beschwörungen,
Zaubermittel und religiöse Zeremonien. Wie allgemein gültig
iese Vorstellungen waren, sieht man z. B. aus den Mitteilungen
es Flavius Josephus, welcher Antiquitates 8 2—5 Folgen-
es erzählt: „Salomo hat Beschwörungsformeln hinterlassen,
urch welche Dämonen ausgetrieben werden, so daß sie nie zurück-
ehren; welche Art der Heilung auch jetzt noch viel bei uns gilt.
Wie ich denn selbst gesehen habe, daß einer meiner Landsleute
Eleazar in Gegenwart des Kaisers Vespasian, seiner
Söhne, Kriegsobersten und Soldaten Besessene aus der Gewalt
er Dämonen befreite. Die Art aber der Heilung war diese.
Er brachte unter die Nase des Dämonischen einen Ring, unter
essen Kapsel eine der von Salomo bezeichneten Wurzeln ver-
orgen war. Durch den Geruch derselben zog er den Dämon aus
er Nase und beschwor ihn, als der Mensch sogleich hinstürzte,
ie wieder in denselben zurückzukehren, indem er den Namen
Salomos nannte und von diesem verfaßte Zaubersprüche aus-
prach. Da nun Eleazar die Anwesenden davon überzeugen
wollte, daß er diese Gewalt besitze, stellte er ein kleines Gefäß
oll Wasser in die Nähe und befahl dem Dämon, wenn er aus
em Menschen fahre, dieses Gefäß umzuwerfen und dadurch den
Zuschauern zu beweisen, daß er den Menschen wirklich verlassen
abe. Da dieses nun wirklich geschah, wurde die Weisheit und
Einsicht Salomos offenbar." Die Dämonenvorstellungen (die
Dämonen wurden mit dem Diminutiv δαιμονια bezeichnet) sind
rst später in das Judentum eingedrungen; dann aber finden sie
ch dort in derselben Weise vor wie im Heidentum, nur daß sie
urch den Monotheismus Modifikationen erlitten. Die Dämonen
rregen Krankheiten, zerstören die Gesundheit, beunruhigen den
Menschen, schrecken ihn durch böse Träume und durch alle mög-
chen Gestalten des Unglücks. Das war die allgemeine Volks-
orstellung im ganzen Altertum; da — wenn auch nicht alle
Krankheiten — doch die meisten von Dämonen verursacht wurden,
o redete man von einem „Geiste der Krankheit"; die Eigentüm-
chkeiten, welche bei der Krankheit zu Tage traten, übertrug man
uf den Dämon, der sie hervorrief. Diese populäre Vorstellung —

welche sich auch im N. T. vorfindet, wir kommen darauf später zurück — wurde allerdings eine Zeit lang durchbrochen von einer Art richtigerer Anschauung. Diese war durch den berühmten Arzt Hippocrates wenigstens in höhere und gebildetere Kreise eingeführt. Dieser bedeutende Mann, der im 5. Jahrhundert v. Chr. lebte, erkannte ganz richtig, daß das Gehirn ebenso wie alle anderen Organe des menschlichen Leibes Krankheitsursachen ausgesetzt sei. Geisteskrankheit schrieb er einer Abnormität des Gehirns zu, und diese ließ er durch Veränderungen in den von ihm angenommenen vier Kardinalsäften (Blut, Schleim, schwarze und gelbe Galle) entstehen. Er behandelte demgemäß die Geisteskranken somatisch und arzneilich; dagegen ließ er die Dämonen und ihre Austreibung ganz außer Spiel. Seine Schüler verfolgten diesen Weg weiter. Unter ihnen erwarb sich namentlich Caelius Aurelianus, ein Zeitgenosse Trajans und Hadrians, viel Ansehen und Ruhm; er emanzipierte sich auch von der Theorie der Kardinalsäfte des Meisters. Aber mit ihm verlor sich unter den Wirren der späteren Römerzeit, der Völkerwanderung und des Untergangs des weströmischen Reiches diese bessere Erkenntnis. Die Medizin fristete von da an ein kümmerliches Dasein in den christlichen Klöstern, bei den Arabisten und in zunftmäßigen Schulen wie in Salerno. Begreiflicherweise machte sich dieser Rückschlag am meisten auf ihrem dunkelsten Gebiete, dem der Psychiatrie, geltend.

Mystizismus und krasser Aberglaube trieben ihre schönsten Blüten, der Teufels- und Hexenwahn fand seine besondere Bestätigung bei den Irren. Die Behandlung derselben fiel den Priestern zu, deren Terapie in Kasteiungen und Exorzismen bestand. Das Loos der Geisteskranken war ein furchtbares, sie lieferten ein großes Kontingent für die Hexenverbrennungen. Tobsüchtige wurden in Kerkern wie wilde Tiere gefesselt gehalten, bis sie in Schmutz und Elend umkamen. Nur solche Irrsinnige, deren Wahn für die Kirche nichts Anstößiges hatte, fanden hier und dort in Stiftungshäusern eine Zuflucht. Mit der Reformation begann für die Medizin im allgemeinen der Anbruch einer besseren Zeit; aber die Psychiatrie nahm daran zunächst keinen Teil. Der

Irre blieb ein von bösen Geistern besessener Mensch, der der Geistlichkeit zu überlassen war, weil diese allein die bösen Geister bannen konnte. Wenn es weit kam, so versuchte man den Wahn der Irren durch listige Kniffe auszutreiben. Einem Kranken, der sich ohne Kopf glaubt, setzt man eine Mütze von Blei auf. Einen andern, der sich für so kalt hält, daß er glaubt, nur das Feuer könne ihm seine natürliche Wärme wieder verschaffen, läßt man in einen Pelz nähen und diesen anzünden. Herzog Johann Wilhelm von Jülich war von Jugend auf schwachsinnig; er litt später an Verfolgungswahn. Er wurde in Folge davon eingesperrt, und auf den Rat eines Priesters und einer Nonne nähte man das Evangelium Johannis in den Wamms des Herzogs und gab ihm geweihte Hostien in die Speisen. Alles war umsonst ebenso wie die mit ihm vorgenommenen Exorzismen. Die Mehrzahl der Geisteskranken blieb sich selbst überlassen, schutz- und rechtlos der Verwahrlosung und der Verfolgung preisgegeben. Noch im Jahre 1573 erlaubte ein englischer Parlamentsbeschluß den Bauern, auf diejenigen Jagd zu machen, die man Wehrwölfe nannte, weil sie in ihrem Wahn sich für wilde Tiere ausgaben und in den Wäldern umherirrten. Auch Reichtum und vornehmer Stand waren hilflos gegenüber den Vorurteilen jener Zeit. Die unglückliche Johanna von Kastilien, die Stammutter des österreichischen Kaiserhauses, die nach dem Tode ihres Gemahls irrsinnig wurde, wäre in Schmutz und Elend umgekommen, wenn sich der Kardinal Ximenes ihrer nicht angenommen hätte. Kaum Besseres widerfuhr ihrem Urenkel Kaiser Rudolf II. Die Irren waren verlorene Glieder der menschlichen Gesellschaft, der Staat sah sie als eine Last und Gefahr an und brachte sie als gemeingefährliche Menschen hinter Schloß und Riegel. Es entstanden die „Toll- und Narrenhäuser"; diese waren Zuchthäuser und Bewahrungsanstalten. Merkwürdig ist, daß die erste Anregung zur Umwandlung derselben in Krankenhäuser von muhamedanischen Ländern, besonders vom spanischen Maurenreiche ausging. Vom Anfang des 17. Jahrhunderts an begann man in den Spitälern auch einzelne Geisteskranke aufzunehmen; 1660 wurde das Hotel Dieu in Paris für Irre geöffnet. Noch

1818 nach der Restauration berichtete der Arzt Esquirol an den französischen Minister, daß die Irren in Frankreich schlechter daran seien als die Verbrecher und die Tiere. Erst vom Anfang dieses Jahrhunderts beginnen die Bestrebungen für psychische Krankenheilung. Es bleibt ein unvergängliches Verdienst des französischen Arztes Pinel, daß er im Bicêtre den Kranken selbst die Ketten abnahm und sie menschlich behandeln lehrte. Auch deutsches wissenschaftliches Denken bemächtigte sich jetzt der Psychiatrie. Trotzdem war der Fortschritt auf dem naturwissenschaftlichen Gebiete ein langsamer, der Einfluß der Schellingschen Naturphilosophie hemmte ihn lange Zeit. Das zeigte sich namentlich bei Heinroth, Professor der Psychiatrie in Leipzig, und in seiner Schule (Ideler), welche auf diesem Gebiete Jahrzehnte maßgebend war. In der Nachwirkung früherer Anschauungen beurteilte man hier die Geisteskrankheit vom ethischen Standpunkt aus als krankhaft gewucherte Leidenschaft. Selbst die Idee des Besessenseins und der direkten teuflischen Einwirkung blieb in modernem Kleide bestehen, so daß Friedreich den Ausspruch thun konnte, Heinroth habe das Wort Voltaires zuschanden gemacht, daß es dem Teufel ohne die theologische Fakultät niemals gelungen wäre zu solchem Ansehen zu gelangen. Durch den berühmten Bonner Kliniker Nasse und durch Jacobi wurde endlich die deutsche Psychiatrie zu einem Zweige der ärztlichen Wissenschaft erhoben. Diese Männer standen auf streng religiösem Standpunkt, aber darüber waren sie nicht zweifelhaft, daß Geisteskrankheiten somatisch zu beurteilen sind und daß die entgegengesetzte Anschauung auch in Beziehung auf die Heilung unfruchtbar ist. Verdienstvolle Forscher auf diesem nunmehr mit Konsequenz beschrittenen Wege sind Flemming, Jessen, Zeller. Der letztere brachte den Satz zur Geltung, daß die verschiedenen Formen des Irrsinns nur Stadien ein und desselben Krankheitsprozesses seien. 1845 gab sein Schüler Griesinger sein epochemachendes Lehrbuch heraus, in welchem alle bisherigen Erfolge der naturwissenschaftlichen exakten Forschungsweise in geistvoller Weise zu einem Lehrgebäude zusammengefaßt sind.

Die Anschauung nun, von welcher die gesamte moderne

Psychiatrie sich leiten läßt, welche sich ihr als unumstößlich feststehend bewährt hat, ist diese: daß das Gehirn das Organ der psychischen Leistungen ist und daß Geisteskrankheit gleichbedeutend mit Hirnkrankheit ist. Sie ist sich dabei dessen sehr genau bewußt, daß sie über das Wesen der psychischen Funktionen selbst nichts aussagen kann, wie dies Wesen etwa zu verstehen ist, ob es auch losgelöst vom Körper selbständig existieren kann. Das sind Fragen des Glaubens und der philosophischen Spekulation. Der naturwissenschaftlichen Forschung hat die „Seele“ als Gesamtbegriff aller psychischen Vorgänge nur eine phänomenale Bedeutung. Jedenfalls existieren für uns auf Erden die psychischen Vorgänge nur in enger und zeitlicher Verknüpfung mit denen des Körpers, näher des Gehirns. Der Geist gebraucht, solange die Persönlichkeit des Menschen in diesem sterblichen Leibe existiert, das Gehirn als sein Werkzeug; eine andere Aeußerung desselben als durch die Vermittlung dieses Werkzeugs giebt es nicht; alles, was ich von dem Wesen des Geistes erfahre, erfahre ich durch diese Vermittlung. Nun steht es fest, daß beim Irrsinn (man mag ihn Geistes- oder Gemüts- oder Seelenkrankheit nennen) dieses Werkzeug, nämlich das Gehirn als Zentralpunkt des ganzen Nervensystems, irgend einer Unregelmäßigkeit, irgend einer Affektion unterliegt, so daß in Folge davon sich das Geistesleben nicht in normaler Weise äußern kann. Durch die leibliche Krankheit wird also die gesunde psychische Thätigkeit verhindert; sobald diese leibliche Krankheit gehoben wird, fungiert die psychische Thätigkeit wieder in richtiger Weise. Die Anerkennung dieses einfachen Thatbestandes ist indessen für den Laien einigermaßen schwierig, weil der Augenschein und die gewöhnliche Wahrnehmung nicht darauf führen. Während nämlich bei anderen Krankheiten die körperlichen Veränderungen und deren Ursachen meist in grobsinnlicher Weise wahrnehmbar sind, z. B. ein Beinbruch durch Ueberfahrenwerden, ist es bei den geistigen Störungen viel schwieriger, die körperliche Krankheit zu erkennen und als solche gelten zu lassen. Man nimmt den Defekt des körperlichen Organs nicht wahr; die wahrnehmbaren Aeußerungen der Krankheit aber spielen sich vornehmlich im geistigen Leben ab, so daß die körperlichen Störungen leicht nur

als zufällige und nebensächliche Begleiterscheinungen betrachtet werden. Dazu kann die Entstehung der körperlichen Krankheit auch durch rein geistige Einflüsse hervorgerufen sein, wodurch die populäre Denkweise um so mehr auf den Gedanken geführt wird, daß es sich um eine geistige Krankheit handelt. Allein sicher ist, daß uns das Wesen der geistigen Funktionen an und für sich wissenschaftlich unbekannt ist; von einer krankhaften Veränderung desselben, wodurch dasselbe in seiner Art anders würde — ich spreche dabei natürlich nicht von der sittlichen Qualität des Geistes —, wissen wir nichts. Offenbar aber ist, daß das leibliche Organ in jedem Falle, wo die psychische Thätigkeit nicht richtig fungiert, krank ist. Hier hat also der Arzt mit seiner wissenschaftlichen Behandlung des Kranken einzusetzen. Die populäre Anschauung ist geneigt, bei der Geisteskrankheit sofort an eine Depravation des seelischen Lebens zu denken, weil dieses durch seine Aeußerungen (nicht immer, aber in vielen Fällen) jenen Eindruck hervorruft. Wir wissen nun, daß ein nicht unbedeutender Teil aller Krankheiten durch die Sünde, durch die sündige Richtung des Geistes, verursacht wird. Auch viele leibliche Krankheiten werden direkt durch die Sünde herbeigeführt, so daß, wenn diese nicht wirksam gewesen wäre, auch die somatische Krankheit nicht eingetreten wäre. Ich nenne Krankheiten, welche durch den Genuß alkoholischer Getränke oder durch geschlechtliche Ausschweifungen entstehen. Auch Geisteskrankheit kann direkt durch die Sünde verursacht sein, sodaß, wenn sich diese nicht in bestimmter Richtung bethätigt hätte, auch jene nicht eingetreten wäre. Die Gehirnkrankheit kann auch durch Sünde direkt verursacht sein; aber die Krankheit ist leiblich. Die Krankheit als solche muß somatisch und ärztlich geheilt werden. Einen Menschen, der am Säuferdelirium, welches direkt durch seine Sünde verursacht ist, leidet, muß der Arzt durch medizinische Mittel heilen; seine Krankheit würde nicht dadurch geheilt werden, daß ich ihn durch geistige Mittel zur Buße und Reue über seine Sünde brächte. Wenn er wieder hergestellt ist, werde ich mit aller Macht moralisch auf ihn einzuwirken suchen. Die Gehirnkrankheit zu heben, auch wenn sie durch sündige Ver-

kehrtheiten verursacht ist, ist Sache des Arztes, sie muß durch ärztliche Behandlung geheilt werden. Es handelt sich garnicht, wie der Laie annimmt, um eine seelische Krankheit, der gegenüber es vor allem auf moralische Einwirkung ankommen würde, sondern der leiblichen Krankheit muß entgegengewirkt werden, damit die psychischen Thätigkeiten wieder in richtiger Weise fungieren können. Es ist daher nicht möglich, diese Krankheit durch religiösen oder moralischen Zuspruch zu beseitigen; sie wird nicht durch geistige Einwirkung auf das Geistesleben geheilt [1]). Man bedenke dabei, daß Geisteskrankheiten in ungezählten Fällen gar nicht durch direkten sündigen Einfluß entstehen, sondern durch Vererbung, durch Schrecken, durch Ueberarbeitung u. s. w. Man kann auf den Melancholiker, bei welchem eine wirkliche körperliche Erkrankung des Gehirns eingetreten ist, durch die ein mehr oder weniger unwiderstehlicher Zwang auf das Geistesleben ausgeübt wird, religiös und moralisch so viel einwirken, wie man will; dadurch wird er nicht in den Stand gesetzt, sich aus seiner Trauer zu erheben. Und zwar eben so wenig, wie ein Mann, welcher ein Bein gebrochen hat, durch moralisches Zureden dahin wird gebracht werden, daß er das Bein wieder gebraucht und geht. —

Auf die Frage soll hier nun nicht weiter eingegangen werden, welche Stellung der Seelsorger gegenüber Geisteskranken einzunehmen hat. Sie ist einfach zu beantworten. Ebenso wenig wie ein Beinbruch durch Seelsorge geheilt wird, ebenso wenig wird Irrsein durch Seelsorge geheilt. Aber so gewiß jeder Mensch der Religion bedarf, wenn er sich nicht selbst verlieren will, so gewiß bedarf auch der Irre der Pflege der Religion. Es giebt zwar einen Grad des Irrsinns, wo der Kranke

[1]) Man hat gesagt, der geistige Wille übe eine solche Macht auf das Leibesleben aus, daß durch seine Kraft auch das psychische Leiden gehoben werden könne. Ich leugne selbstverständlich nicht, daß der geistige Wille Einfluß auf das körperliche Leiden ausüben kann. Es kann dies bei jeder leiblichen Krankheit der Fall sein, nicht nur bei Geisteskrankheit. Daß aber die leibliche Krankheit dadurch auf die Dauer gehoben werden könne, ist zu bezweifeln.

für jedes geistige Interesse unempfänglich ist. Da wird alle Seelsorge umsonst sein. Aber die Krankheit zeigt nicht überall und sofort diesen Grad. Und auf allen diesen Stufen bedarf der Kranke der Religion ebenso wie der Gesunde. Ja, der Kranke ist vielleicht — nicht immer, aber mannigfach — durch die Krankheit und während derselben ganz besonders für Seelsorge empfänglich. Nicht deshalb bedarf der Irre der Pflege religiösen Trostes, weil der Zustand seines Geisteslebens dazu in **besonderer** Weise aufforderte, etwa weil dasselbe durch den Irrsinn von besonderer Depravation Zeugnis ablegte. Vielmehr wie sich in jeder ernsten Lebenslage und Prüfung die Kraft des religiösen Trostes und der religiösen Hoffnung bewährt, so auch in der Prüfung, welche über einen Menschen durch Geisteskrankheit gekommen ist. Ja wenn der Mensch darauf eingeht, so gewährt der religiöse Glaube ihm da vielleicht die einzige Linderung in dem schweren Leiden, welches über ihn gekommen ist. Auch beim Heilungsprozesse wirkt derselbe in höchst günstiger Weise, er bewahrt ihn vielleicht vor Rückfall, sodaß auch ärztlicherseits nur gewünscht werden kann, daß der Kranke sich der festen Zuversicht hingebe, welche in dem Gottesgedanken liegt. Kehren die Geheilten in das Leben zurück, so bedürfen sie ganz besonders der Konzentration und der innerlichen Ruhe, man bedenke nur, daß ja zahllose Geisteskranke der Hast und der Unruhe des Lebens nicht gewachsen waren und daß eben deshalb die Gefahr des Rückfalls bei ihnen groß ist. Ein Geisteskranker sollte deshalb in jedem Falle so rasch als möglich einer Anstalt übergeben werden; es genügt nicht psychiatrische Behandlung in den bisherigen Lebensverhältnissen, es ist besondere Beaufsichtigung und besondere Lebensweise notwendig, welche nur eine Anstalt gewähren kann. So weit ein Pfarrer seinen Einfluß in seiner Gemeinde geltend machen kann, sollte er überall der verkehrten Auffassung des Irrsinns entgegentreten und dahin wirken, daß ein Geisteskranker möglichst bald unter die spezielle Pflege des Psychiaters kommt, weil die Krankheit im Anfangsstadium oft heilbar ist, schwer aber bei Vernachlässigung des rechtzeitigen Eingreifens später geheilt werden kann. Eine Irrenanstalt soll man nicht anders ansehen, als jedes

Krankenhaus! Eine besondere Klasse von Kranken wird demselben übergeben zu keinem anderen Zweck als zu dem, daß der Kranke hier wieder gesund werde. Der Irrenseelsorger kann hier unmöglich eine dem Arzte parallele Stellung einnehmen, obwohl der Arzt sicher seine Thätigkeit würdigen und schätzen wird. Ist es außerdem möglich, daß der Geistliche durch seinen religiösen Zuspruch den Willen des Kranken derartig stärkt, daß die leibliche Krankheit dadurch gemildert und bis auf einen gewissen Grad gebessert wird, so ist seine Thätigkeit auch nach dieser Seite hin durchaus erwünscht.

Aber ich stelle nunmehr die Frage: giebt es für den Theologen besondere Schwierigkeiten, die psychiatrische Wissenschaft als solche ganz und voll anzuerkennen und diejenigen praktischen Folgerungen daraus zu ziehen, welche sich aus dieser Anerkennung ergeben? Solche Schwierigkeiten sind vorhanden, so wird uns von den verschiedensten Seiten versichert. Und es ist dieser Thatbestand noch kürzlich klar genug zu Tage getreten. Ich erinnere nur — selbstverständlich, ohne darauf einzugehen — an den Streit, welcher durch die auf der Konferenz der deutschen Irrenseelsorger von den Pastoren von Bodelschwingh, Hafner und Fliedner gehaltenen Vorträge über Psychiatrie und Seelsorge entstand. Der Verein der deutschen Irrenärzte sprach sich aufs entschiedenste gegen die Theorien jener Geistlichen aus. Nachträglich stellte es sich auf der vierten Jahresversammlung der Irrenseelsorger zu Halle heraus, daß diese die Verantwortung für die psychiatrischen Anschauungen jener Pastoren von sich ablehnte. Freilich war es einigermaßen verwunderlich, daß sie solche Vorträge ohne Widerspruch hingenommen hatte, bei welchen es sich weniger um die Seelsorge bei Geisteskranken handelte als vielmehr um Theorien über Psychiatrie, welche den wissenschaftlichen Resultaten der Neuzeit entgegentraten. Die Aeußerungen, welche bei diesem Streite gefallen sind, lassen uns in der That keinen Augenblick in Zweifel darüber, daß manche — vielleicht viele — Theologen deswegen die gegenwärtige Psychiatrie nicht anzuerkennen vermögen, weil sie der Meinung sind, dieselbe stehe in Widerspruch mit biblischen Anschauungen und Lehren. So sagt z. B. Hafner:

„Als Theologe wird man sich das Recht wahren, im Hintergrunde der Geisteskrankheit im Zusammenhang mit den im N. T. berichteten Thatsachen, in Uebereinstimmung mit hochangesehenen Theologen und Philosophen — Twesten, Ebrard, Knapp, Kahnis, Hahn, Menken, Krummacher, Beck, Kübel u. a. — in Gemeinsamkeit mit der Ueberzeugung aller positiv gerichteten Christen (?) eine dämonische Welt zu denken, eine Summe psychischer Potenzen, die in das psychische Leben — Fühlen, Vorstellen, Denken — verderbend einwirken." Oder an anderer Stelle: „Ich sehe mich genötigt, mich an Christi anthropologische und psychologische Vorstellungen für gebunden zu erachten. Der Theologe darf nicht einer gerade herrschenden naturwissenschaftlichen Strömung zu liebe vor den Thatsachen der heiligen Geschichte seine Augen schließen, vom Unsichtbaren abstrahieren und seine Bibel sich korrigieren lassen." Es ist charakteristisch für diese Auffassung, daß sie behauptet, der Heiland werde sonst mit dem „Defekt eines groben Aberglaubens" behaftet. Man darf annehmen, daß diese Beurteilung in weiteren Kreisen herrschend ist; die Luthardt'sche Kirchenzeitung sagte bei Besprechung des Streites der Aerzte und Irrenseelsorger: „Der Kirche ist überall das Wort Gottes Richtschnur. Einen dämonischen Einfluß bei Geisteskranken zu leugnen und nur eine Erkrankung des Leibes anzunehmen, sollte man billig dem Materialismus überlassen, und es ist sehr zu bedauern, wenn Geistliche und christliche Blätter hier die Geschäfte des Materialismus besorgen." Es ist ein gewisser biblischer Positivismus, welcher Theologen namentlich orthodoxer und pietistischer Richtung verhindert, die heutige Psychiatrie anzuerkennen. Man verwahrt sich freilich dagegen, daß man zur mittelalterlichen Anschauung des Besessenseins zurückkehren wolle; aber man verhehlt sich doch nicht, daß man als „gläubiger" Theologe die wissenschaftliche Psychiatrie korrigieren müsse. Gewiß sei der Irrsinn eine „körperliche Krankheit", auch Krankheit; aber im Hintergrunde derselben mache sich dämonische Einwirkung geltend, wenn auch nicht in allen Fällen, doch mannigfach. Wenn man die hier gehörten Anklagen genauer erwägt, so ist man darüber zuerst am meisten erstaunt, daß der gegen=

wärtigen Psychiatrie Materialismus schuld gegeben wird. Offenbar beruht das auf Unkenntnis. Die moderne Psychiatrie erklärt ausdrücklich, daß sie das transzendentale Gebiet unberührt lasse. Für sie kommt lediglich das körperliche Organ der psychischen Thätigkeit, nämlich das Gehirn, in Betracht. Es mag wohl sein, daß hier oder dort auf naturwissenschaftlicher Seite ein unbedachtsamer Ausdruck gebraucht ist; die bedeutendsten Lehrbücher — so weit mir bekannt ist — sprechen es ausdrücklich aus, daß es nicht Aufgabe der Psychiatrie sei, über das Wesen der Seele Aussagen zu geben. Im Grunde genommen, würde das ja auch im Gegensatz stehen zu der gesamten Anschauung, von der die moderne Psychiatrie getragen ist. Dazu bekennen die bedeutendsten Psychiatren der Neuzeit ausdrücklich ihren christlichen Glauben, so Roller, Griesinger, Jacobi; gegenwärtig Scholz (Bremen), Zinn, Siemens &c. Man kommt deswegen bei genauer Erwägung immer wieder zu dem Schluß, daß das entscheidende Moment, welches den Theologen zur freudigen Anerkennung der modernen Psychiatrie im Wege steht, ihr Verständnis einiger neutestamentlicher Erzählungen ist. Zur freudigen Anerkennung; denn in der That muß z. B. der Irrenseelsorger die ärztliche Erkenntnis der Geisteskrankheit als eine Erlösung ansehen, welche eine ungeheure Last von seinem Herzen nimmt, da sie die Behandlung solcher Kranken nicht mehr in erster Linie als eine seelsorgerliche Angelegenheit hinstellt. Wir müssen uns daher zunächst mit der Erscheinung der sog. Dämonischen im N. T. und mit dem Verhalten unseres Heilandes ihnen gegenüber beschäftigen.

Man sagt, es kann nicht geleugnet werden, daß jene Dämonischen, von welchen uns die Synoptiker berichten, nicht nur sich selbst als von einem bösen Geist oder von bösen Geistern Besessene ansahen (sie litten nicht nur an Dämonomanie, was auch jetzt noch sehr häufig vorkommt), daß dieses vielmehr wirklich der Fall war; daß sie nicht nur von ihren Zeitgenossen als wirklich Besessene angesehen wurden, sondern daß auch Jesus diese Ansicht ausdrücklich bestätigte. Der Ausdruck „Besessener“ wird zwar im N. T. nicht gebraucht; er würde geradezu eine

örtliche Besitznahme des menschlichen Geisteslebens durch einen bösen Geistes bezeichnen. Diese sei mehr dynamisch gedacht. Aber eine wirkliche Besitznahme des Geisteslebens durch einen Dämon werde aufs unzweideutigste gelehrt. Sehen wir uns den Thatbestand im N. T. an. Unter den vielen Kranken, deren Heilung durch Jesus uns in den Synoptikern berichtet wird, werden auch solche genannt, deren Krankheit besonders auffällig war. Sie werden δαιμονιζομενοι genannt; es wird von ihnen gesagt, daß sie von Dämonen belästigt, gequält und gebunden seien (Luk. 13 16; 6 18). Sie werden derartig beschrieben, daß ein Fremdes hemmend und störend auf die leiblichen Organe des seelischen Lebens bei ihnen einwirke. Ein Dämon gebrauche dieselben für sich, sodaß derselbe z. B. mit den Sprachorganen des Menschen rede. Ohne Zweifel werden unter diesen Dämonischen im allgemeinen Irrsinnige zu verstehen sein, aber nicht ausschließlich. Denn auch σεληνιαζομενοι und παραλυτικοι werden als von einem oder mehreren δαιμονια πονηρα και ακαθαρτα besessen beschrieben. In der Synagoge von Kapernaum schreit ein solcher Mensch εν πνευματι ακαθαρτῳ (Mk. 1 23 = Luk. 4 33) Jesum mit den Worten an: „Was ist uns und Dir, Jesus von Nazareth? Du bist gekommen uns zu verderben; wir wissen, wer Du bist, der Heilige Gottes!“ Jesus bedroht den Dämon und spricht: „Verstumme und fahre aus!“ Unter Geschrei und besonders auffälligen Umständen geschieht dann dies. — Zwei Dämonische (nach Mk. und Lk. ists nur einer) begegnen Jesu ferner in der Gegend der Gadarener. Es sind ohne Zweifel Tobsüchtige, sie halten sich an wüsten Stätten auf, und niemand kann sie bändigen. Die Dämonen erkennen Jesus ebenfalls sofort und bitten ihn um die Erlaubnis, in eine Schweineheerde zu fahren. Dies geschieht, die letztere stürzt sich in den See und ersäuft. — Mt. 9 32 ff. (Luk. 11 14) wird von einem Dämonischen berichtet, der stumm gewesen sei. Die Sprachlosigkeit wird hier ebenso wie Mt. 12 22 bei einem anderen Kranken, der blind und stumm war, als Folge der Besessenheit von Seiten eines δαιμονιον κακον angegeben. Es wird in beiden Fällen nur angegeben, daß Jesus diese Menschen geheilt habe. — Ausführlich wird Mk. 9 17—27 (auch Mt. 17 14—18) von

einem Knaben berichtet, den sein Vater zu Jesu brachte, mit der Bitte ihn zu heilen. Dieser hatte ein πνευμα αλαλον, welches denselben zu Zeiten riß, sodaß der Knabe dann mit den Zähnen knirschte und der Schaum ihm vor den Mund trat. Der Knabe war von Kindheit in diesem Zustande, der Dämon führte ihn häufig ins Wasser oder in die Nähe des Feuers, sodaß es ein Wunder war, daß derselbe noch nicht ums Leben gekommen war. Da der Knabe gegen alle diese Gefahren taub war, so wird das πνευμα, welches in ihm war, auch κωφον genannt. Es ist nach der Beschreibung, welche hier von dem Zustande des Knaben gegeben wird, offenbar, daß derselbe Epileptiker war und dabei Idiot. Auf die Epilepsie paßt auch die Beschreibung des Zustandes, welcher bei der Heilung durch Jesus zunächst eintrat. — Endlich können wir noch die Erzählung Luk. 13 11—17 herbeiziehen, wonach Jesus in einer Synagoge am Sabbath ein Weib fand, welches seit 18 Jahren ein πνευμα ασθενειας hatte. Dieses bewirkte, daß sie krumm war und nicht aufstehen konnte. Ohne Zweifel war diese Frau gelähmt durch Gicht; aber ihr Zustand, der wohl besonders auffällig war, wird nicht einfach als leibliche Krankheit bezeichnet, sondern als hervorgebracht durch ein πνευμα, obwohl sie nicht etwa irrsinnig redet. Jesus treibt hier nicht das πνευμα aus, sondern sagt nur: „Sei los von Deiner Krankheit", und indem er die Hände auf die Frau legt, richtet sich dieselbe auf. — Auch seinen Aposteln gab der Heiland die Macht, die δαιμονια εκβαλλειν Mt. 10 8, und das thaten sie auch nach Mk. 6 13, obgleich die Heilung solcher Kranken ihnen nicht immer glückte, Mt. 17 16. Selbst die 70 Jünger des weiteren Kreises kamen, als sie Jesus ausgesandt hatte, mit der freudigen Rede zurück: κυριε, και τα δαιμονια ὑποτασσεται ημιν εν τω ονοματι σου, Luk. 10 17. Nach der Apostelgeschichte wurde diese Dämonenaustreibung nach dem Hingang Jesu durch die 12 Apostel Act. 5 16 fortgesetzt, auch durch den Hellenisten Philippus Act. 8 7 und durch Paulus, der im Namen Jesu einen Wahrsagegeist aus einer Sklavin in Philippi trieb Act. 16 16 ff., während in Ephesus seine Leibwäsche schon einen ähnlichen Erfolg verursachte Act. 19 12.

Offenbar ist es nun, daß die neutestamentlichen Schriftsteller

in den Dämonischen nicht einfach physische Kranke sehen. Die Dämonen sind ihnen die bösen Geister, welche im Dienste Satans stehen, durch welche er seine Herrschaft ausübt. Den Satan austreiben und die Dämonen vertreiben bedeutet deshalb ungefähr dasselbe. Im übrigen wird als Ursache der dämonischen Besessenheit keineswegs überall eine moralische Verschuldung angegeben. Von jenem dämonisch-epileptischen Knaben Mk. 9 wird ausdrücklich gesagt, daß er von Kindheit sich in diesem Zustande befunden habe. Die Besessenheit erscheint nach der biblischen Darstellung vielmehr als ein Unglück, welches mit der allgemeinen Weltsünde in Verbindung steht. Den Geschöpfen, welche ganz der Sünde verfallen sind, ist es von Gott gestattet, ihre Macht den Menschen gegenüber geltend zu machen, nicht nur auf dem sittlichen, sondern auch auf dem physisch-psychischen Gebiete. Das ist ohne Zweifel die Ueberzeugung der biblischen Schriftsteller; sie haben nicht etwa, wie man wohl sagte, symbolisch mit den Heilungen Dämonischer durch Jesus den Sieg des Christentums über das Heidentum und seine Dämonen (Götter) darstellen wollen. Ja, auch Jesus hat diese Anschauung gehabt, und das ist um so bedeutungsvoller, als er in das menschliche Seelenleben wie kein anderer hineinsah, als das Geistesleben der Menschen gerade das Feld war, auf welchem er sich völlig heimisch wußte. Wenn er die Dämonen bedroht und auffordert, ihre Behausung zu verlassen, dann ist das nicht etwa ein Eingehen auf die Volksvorstellung, von der er gleichwohl wußte, daß sie unzutreffend war. Es war auch nicht ein Eingehen auf die Dämonomanie der Kranken, gleichsam auf ihre fixen Ideen, während er eine wirkliche Besessenheit derselben durch Dämonen nicht annahm. Diese sog. Akkommodationstheorie thut der hl. Schrift Gewalt an. Nur das ist richtig, daß Jesus in seinen größeren Reden über dieses Gebiet allerdings solche parabolische Farben gebraucht, daß er die krasse Volksmeinung in ihrer Massivität einigermaßen mäßigt und modifiziert. Er geht von der dämonischen Vielheit gern auf die satanische Einheit zurück, besonders Mt. 12 29. Das Verhältnis Satans zu den Menschen besteht ihm nicht in einem physischen Rapport, er faßt die Wirksamkeit Satans auf den Menschen geistig auf Mt. 12 43 ff. u. s. w. Aber nichts ver-

rät, daß Jesus nicht davon sollte überzeugt gewesen sein, daß δαιμονια πονηρα oder ακαθαρτα in jenen Unglücklichen vorhanden waren, durch welche die außerordentliche Krankheit, an welcher sie litten, verursacht wurde. Wenn er dieselben austrieb, so sind wir als Christen gezwungen, nach seinem Worte das Vorhandensein jener δαιμονια in den Leuten, welche er heilte, anzunehmen, auch daß ihre Krankheit durch die Dämonen herbeigeführt sei.

Dies der Standpunkt vieler Theologen, Historiker, Exegeten und Dogmatiker bis auf diesen Tag. Wir verstehen, daß es hier schwer fällt, die gegenwärtige Psychiatrie anzuerkennen, wenigstens ohne Kautelen; am liebsten korrigiert man sie durch biblische Zusätze. Mustergültig ist in diesem Genre der Artikel „Dämonische" in Herzogs Realencyklopädie von dem † *Ebrard*. „Es gehört unendlich wenig Scharfsinn dazu, um zu behaupten, diese Zustände der Dämonischen sind nichts Weiteres als — Krankheiten; — so ruft er aus. Freilich sind es Krankheiten. Wenn das Gehirnleiden durch den Einfluß eines Dämon bis zur Tobsucht gestört wird, so ist der *Erfolg* ebenso gut eine Krankheit, als wenn das Gehirnleben durch eine mechanische Läsion der Menningis gestört wird. Die *unmittelbare* Ursache der Bewußtseinsstörung ist eine von dem erkrankten Körperorgane ausgehende Reizung auf einzelne Nerven. Aber das menschliche Nervenleben ist auch für Einwirkungen und Einströmungen empfänglich, welche von einem nicht menschlichen Wesen, einem gefallenen Engel ausgehen." *Also* gar kein Widerspruch zwischen Bibel und moderner Psychiatrie; diese nur durch jene etwas kompletiert. Pastor *Hafner* in Elberfeld (früher kurze Zeit Irrenseelsorger in Illenau) hat sich diese vorzügliche Auskunft *Ebrards* zum Muster genommen und noch etwas ausgebildet. Die Dämonen sind nach ihm ganz besondere Wesen, sie sind nicht volle „Persönlichkeiten" wie der Satan; sie sind „Krankheitserreger" und dienen dem Satan nur *mittelbar*. Pastor *Hafner* wiederholt beständig, daß er sich an Jesu anthropologische und psychologische Anschauungen gebunden erachte; daher die moderne Psychiatrie durch diese Dämonentheorie kompletiert werden müsse. Irre sind nach Pastor *Hafner* in allen Fällen *dämonisch* Besessene, dagegen ist der Verbrecher *satanisch* be-

sessen. — Auch der selige Delitzsch, welcher in Riehm's Handwörterbuch den Artikel „Besessene" verfaßte, hat ähnliche Anschauungen; er sagt: „Der Dämon übt auf den Menschen einen Einfluß ungefähr so wie der Magnetiseur auf den Magnetisierten, wenn die Einwirkung bis zu jener Höhe des magnetischen Rapports fortgesetzt ist, wo der Magnetisierte als schlechthin willenloses Werkzeug dem Magnetiseur preisgegeben ist." Bernhard Weiß freilich beurteilt das als eine neue Form alten Aberglaubens. Ueber die Ansicht aber, welche man bei ihm vertreten findet, ist man schier verwundert, um so mehr, als ihr geradezu von der hl. Schrift selbst widersprochen wird. „Der Besessene — sagt Bernhard Weiß — befindet sich in der Gewalt des bösen Geistes, der aus ihm redet, nicht anders, wie der heilige Sänger in der Gewalt des Gottesgeistes, wenn derselbe ihn inspiriert. Die Thatsache, die hier zu Grunde liegt, ist die, daß der sündhafte Zustand einen Gipfelpunkt erreicht, wo der Mensch nicht mehr die Sünde hat, sondern die Sünde ihn, wo er macht- und willenlos an die ihn knechtende Gewalt der Sünde dahingegeben ist." Er fügt hinzu, die biblischen Dämonischen seien eben nicht lediglich Irre gewesen, sondern alle möglichen Kranke, bei welchen sich die Krankheitszustände als Folge des tiefsten Versunkenseins in Sünde und Laster eingestellt hätten. Um so verwunderlicher ist diese Auffassung, als bei jenem dämonischen Knaben, welcher von Kindheit an seine Anfälle gehabt hatte, doch sicherlich nicht an tiefste moralische Versunkenheit zu denken ist. Bei keiner Heilung eines Dämonischen ferner läßt das Verhalten Jesu darauf schließen, daß er es mit einem schweren Sünder zu thun gehabt habe. Jesus betrachtet diese Leute als Unglückliche, welche litten und denen er gern Hilfe brachte.

Man fügt hinzu, um jene Betrachtungsweise zu stützen: die ganze damalige jüdische wie heidnische Welt sei gewissermaßen dämonisch krank gewesen, sie lebte und webte in der Dämonenwelt und unterlag deshalb auch so gewaltigen dämonischen Einwirkungen. (Worte von Delitzsch). Die Sünde habe ihren Gipfelpunkt damals — wenigstens in einigen Erscheinungen — erreicht und diese Erscheinungen seien eben die Dämonischen. Das Reich der Finster-

nis habe damals alle Kräfte aufgeboten, um der Erscheinung Christi den Sieg streitig zu machen. Darum habe Gott es auch so bestimmt, daß der Heiland gerade durch Dämonenaustreibung sich in seiner göttlichen Sendung dokumentierte. Aber — so setzt man hinzu und kommt damit zu einem sehr beruhigenden Resultat — niemand habe das Recht, anzunehmen, daß, was damals geschah, sich zu aller Zeit wiederholen müsse. Ob es jetzt noch Besessene gebe, das sei eine Frage, welche mit allen unseren gegenwärtigen Kenntnissen über das Natur- und Menschenleben zu untersuchen sei. Daß der Irrsinn nach den gegenwärtigen psychiatrischen Kenntnissen nichts als eine Krankheit des Gehirns sei, könne nicht bezweifelt werden. Die Dämonischen der Bibel seien überhaupt nicht Irrsinnige gewesen, sondern Leute, deren außerordentliche und furchtbare Krankheit eben durch dämonische Besessenheit hervorgebracht sei. Man beruft sich darauf, daß außerordentliche Krankheiten ja in gewissen Zeiträumen auftreten und dann verschwinden. Die Besessenheit sei längst verschwunden; höchstens giebt man die Möglichkeit zu, daß sie sich wieder zeigen könne. — So viel Beruhigung im allgemeinen diese Anschauung gewährt — namentlich auch gegen einen möglichen Konflikt mit der Naturwissenschaft und der Psychiatrie —, so wird sie doch immer wieder dadurch unsicher gemacht, daß dieser oder jener den Mut findet, über die Möglichkeit hinauszugehen und im einzelnen Falle an die Stelle derselben die Wirklichkeit zu setzen. Man denke an Kerner und Blumhardt. In den pietistischen Kreisen, in welchen der letztere das größte Ansehen genoß, zweifelte man nicht im mindesten an seinen Dämonenaustreibungen; ja es galt als ein Zeichen der „Gläubigkeit", an dem Dämonenglauben festzuhalten. Trotzdem ist es nicht zweifelhaft, daß die von Blumhardt behandelte „Gottliebin Dittus" nichts weiteres war als eine stark hysterische Person, die, je mehr sie durch ihn zu einer Art Berühmtheit ward, um so mehr ihn hinterging, während er alle ihre Trügereien für Wahrheit nahm. Bekanntlich behauptete Blumhardt in späteren Jahren, daß Gott ihm die Gabe der Dämonenaustreibung wieder genommen habe. (Werner, Zeitfragen des christl. Volkslebens XV, S. 75—86). Seltsam klang es, daß selbst ein Arzt wie Dr. Römer

in Stuttgart (Psychiatrie und Seelsorge, erst in „Halte was du hast“, dann separat) diese Erklärung meinte nicht umgehen zu können, daß er die Möglichkeit des Besessenseins keineswegs bestreiten wolle. Dagegen haben christlich gläubige Irrenärzte erklärt, daß ihnen bei ihrer Behandlung von vielen tausend Geisteskranken noch niemals ein Besessener vorgekommen sei. Die sog. „Thatsachen“ der Besessenheit treten zwar von Zeit zu Zeit wieder auf, aber immer nur dann, wenn der Glaube oder vielmehr Aberglaube dafür vorhanden ist, sie sind stets Kinder dieses Glaubens oder Aberglaubens. Sobald diese Einbildung in der Volksphantasie wieder lebendig wird, finden regelmäßig Dämonenbesitzungen statt; dann erstehen auch die Dämonenaustreiber, so im Mittelalter, so am Ende des vorigen Jahrhunderts, als der Exjesuit Gaßner in Bayern Teufel austrieb, so in den Tagen Kerners, wo das poetische Weinsberg der Hades war, dem die Dämonen entstiegen. Sicher war es daher der richtige Weg, welcher von der kritischen Theologie seit Semler eingeschlagen ward, daß man bei den neutestamentlichen Erzählungen über die Besessenen von der Volksvorstellung der damaligen Zeit ausging, die auch von den betreffenden Kranken selbst geteilt ward. „Unleugbar — sagt Beyschlag in seinem „Leben Jesu“ — liegt in den Evangelien die Volksvorstellung vor, daß hier eine Einwohnung persönlicher böser Geister stattfinde, die mit Leib und Seele des Besessenen allerlei Spuk und Mutwillen treiben. Diese Anschauung der Zeitgenossen Jesu muß man entweder annehmen, wie sie liegt, oder man muß sie auf einen Zeit- und Volksaberglauben zurückführen, nicht aber ihr eine halbmoderne, halbgläubige unterschieben .... Was aber noch immer von der Anerkennung dieser überwältigend klaren Sachlage zurückhält, das ist lediglich die Angst, auch Jesum selbst des jüdischen Volks- und Zeitglaubens zu zeihen.“ Hiermit spricht Beyschlag richtig die Differenz aus, welche sich gegenwärtig auf Seiten derjenigen noch vorfindet, welche sonst die Besessenheit, wie sie im N. T. vorkommt, lediglich als eine populäre Vorstellung damaliger Zeit ansehen. Die Meinung freilich, daß Jesus das Abergläubische der Volksvorstellung ohne Zweifel durchschaut, aber aus Zweckmäßigkeitsgründen sich derselben akkommodiert

habe, wird ziemlich allgemein als verkehrt betrachtet. Wohl aber modifizieren die einen diese Ansicht nach der Richtung, daß Jesus der Volksvorstellung doch völlig fremd gegenüber gestanden habe (so auch Beyschlag), während die anderen die notwendige Konsequenz ziehen, daß Jesus, weil er als Mensch unter allen Bedingungen menschlicher Beschränkung lebte, zwar nicht den Aberglauben seiner Zeit teilte, wohl aber auch ihrer Vorstellungsart und Redeweise sich bediente. Da ich selbst diese letzte Ueberzeugung vertrete, so begründe ich dieselbe zunächst, um zuletzt noch einen kurzen Blick auf den gegenwärtigen exegetischen Stand zu werfen, sofern er im allgemeinen die hier angegebene Voraussetzung teilt.

Betrachten wir, in welcher Weise nach der gangbaren Art damaliger Zeit auffallende Krankheiten auch im N. T. geschildert werden!

Der Mann, welcher zu Jesu seinen epileptischen Sohn brachte, Mk. 9 17, bezeichnet ihn als einen solchen, der einen Geist der Krankheit habe. Dieser Geist wird αλαλον, κωφον und ακαθαρτον genannt. Αλαλον deshalb, weil der Knabe in seinem Zustande die Sprache wenig oder gar nicht gebrauchen konnte; κωφον, weil er gegen alle Warnungen der Gefahr taub war; der Geist führte ihn oft an die gefährlichsten Stellen, wo das Leben des Knaben, wenn der epileptische Zufall gerade eintrat, verloren war. Ακαθαρτον heißt das πνευμα, weil der Knabe bei seinen Anfällen sich auf der Erde wälzte. Die Irrsinnigen werden besonders als von einem bösen (d. h. störrigen) und unreinen Geiste in Besitz genommen bezeichnet, weil sie bekanntlich meistens keinen Widerspruch vertragen können und für verständige Gedanken unempfänglich sind, und weil ihnen die normale Selbstbeherrschung fehlt. Sie sind gleichgiltig gegen die Regeln des giltigen Anstandes und haben oftmals geradezu Wohlgefallen an leiblicher Unreinigkeit und Besudelung. — Von jener Frau im Evangelium, welche 18 Jahre an Rückgratsverkrümmung litt und sich deshalb nicht aufrichten konnte Luk. 13 11 — ohne Zweifel war das eine lediglich leibliche Krankheit, nur vielleicht dem Grade nach etwas auffällig — wird berichtet, der Geist der Krankheit, der in ihr war, habe ihr Leiden hervorgebracht. Es kann endlich noch an die

Ausdrucksweise des Apostels Paulus erinnert werden, der seine leibliche Krankheit II Kor. 12 7 als einen Dorn im Fleische bezeichnet, wodurch ein Satansengel ihn heftig schlage. Das ist die ganz gewöhnliche Ausdrucksweise jener Zeit. Unmöglich kann uns nun die Thatsache bedenklich erscheinen, daß die neutestamentlichen Schriftsteller, wenn sie von besonderen Krankheiten reden, dieselben in der Weise ihrer Zeit bezeichnen und charakterisieren. Dieselben reden die Sprache ihrer Zeit, sie waren nicht Gelehrte, sondern Männer, welche die gangbare Volkssprache redeten. Hätten sie anders geredet als in der allgemein verständlichen Weise ihrer Zeit, sie wären nicht einmal vom gewöhnlichen Mann verstanden worden. Unmöglich können wir uns für verpflichtet ansehen — es müßte denn sein, daß uns der stärkste und mechanischste Inspirationsbegriff bände —, die Vorstellung jener Zeit über rein weltliche Dinge als für uns maßgebend anzusehen. Dabei variieren die neutestamentlichen Schriften auch in der nähern Weise ihrer Vorstellung, wodurch wir schließlich direkt aufgefordert werden, uns dadurch nicht für gebunden zu erachten. Bei der Erzählung von dem Gadarener weiß das erste Evangelium nichts von einer Legion Dämonen, welche die beiden anderen Evangelien angeben; auch nichts von den 2000 Schweinen, in welche die Dämonen hineinfahren. Das 4. Evangelium erwähnt die Dämonischen garnicht, obwohl man bei seiner Tendenz, das in Jesu erschienene göttliche Logosleben nachzuweisen, dies ganz besonders erwarten sollte. Man vermutet, daß der hellenistische Geist, der in diesem Evangelisten waltet, über die populäre Vorstellung hinaus gewesen sei. Aber ich will darauf keinen Wert legen; jedenfalls kann aus der Volksvorstellung jener Zeit über die Entstehung von Krankheiten — eine Frage, welche mit der Religion direkt nichts zu thun hat — nicht der Schluß gezogen werden, daß damals wirklich Menschen von Dämonen in Besitz genommen seien. Die Bibel will uns keine wissenschaftliche Lehre etwa über das Wesen von Geisteskrankheiten geben.

Aber — man gesteht das wohl zu — damit haben wir noch nicht den Punkt getroffen, der hier besonders entscheidend ist. Man sagt: Jesus teilte diese Ansicht; bei seiner Kenntnis des mensch-

lichen Geisteslebens können wir nicht annehmen, daß er auf diesem Gebiete die Wahrheit und Wirklichkeit nicht sollte durchschaut haben. Man würde an der „Klarheit seines Angesichts" irre werden, wenn wir ihm nicht zutrauen dürfen, daß seine anthropologische und psychologische Anschauung betreffs der Dämonischen richtig gewesen sei. Der Anstoß hier ist für viele so groß, daß sie sagen:

„Die Möglichkeit, daß Dämonen sind und den Menschen in Besitz nehmen, kann nicht geleugnet werden. Das Urteil Jesu bürgt uns dafür, daß diese Möglichkeit damals Wirklichkeit war. Beweist uns die Wissenschaft, daß heutzutage jede angebliche Besessenheit Täuschung ist, so haben wir keine Ursache, dem zu widersprechen."

Es ist gewiß anzuerkennen, daß hier der Grund des Widerstrebens in der Ehrfurcht vor dem Heilande und seiner göttlichen Hoheit liegt. Aber man darf doch nicht übersehen, daß da die christologische Anschauung an einem Fehler leidet, der auch auf anderen Gebieten schon mannigfach verhängnisvoll gewesen ist. Es läßt sich nicht leugnen, daß die einseitig monophysitische Christologie hier derartig wirksam ist, daß die letzten Folgerungen die wahre Menschheit Jesu aufheben würden. Das Leben unseres Heilandes ist irdisch durchaus in den Bahnen und Grenzen des Zeitlichen und Menschlichen verlaufen. Das Göttliche und Ewige, welches sich in diesem Leben offenbarte, hat nicht etwa jene Grenzen beständig durchbrochen, sondern es zeigte sich auf dem religiösen und sittlichen Gebiete. Wohl haben die Strahlen desselben auch die äußeren Verhältnisse dieses Lebens hier und dort erleuchtet und erhellt; im ganzen konnte die göttliche Herrlichkeit desselben nur durch den Glauben erkannt werden, nur von denen, welche die sittlichen Wirkungen desselben in sich aufnahmen. Wir müssen uns daran gewöhnen, die göttliche Herrlichkeit des Heilandslebens nicht in irgend einer irdisch gearteten Machtentfaltung sehen zu wollen. Der Erweis seiner himmlischen Heimat stellt sich in dieser äußerlich unscheinbaren Gestalt in der sittlichen Schönheit und geistigen Macht des inneren Lebens dar. Das Gefäß, in welchem dieser ewige Inhalt sich befindet, ist durchaus menschlicher Art. Und dazu gehört auch dies, daß er durchaus ein Glied seines

Volkes, seiner Zeit und der geschichtlichen Bedingungen des Kreises war, aus dem er menschlich hervorging. Er nahm teil an der Bildung, an den Anschauungen und an der Denkweise, welche geschichtlich in irdischen Angelegenheiten damals maßgebend waren. Wohl wurde das alles durch das in ihm wohnende ewige Leben verklärt und durchleuchtet, aber doch nicht in der Art, daß er so dem irdischen Zusammenhang seiner Zeit entnommen gewesen wäre. Er hat das innerste Leben Gottes, welches Liebe ist, in seiner menschlichen Person und in den Schranken zeitlich-irdischer Existenz der Menschheit kundgethan. Daß nun Jesus nirgends eine Lehre über Dämonen ausgesprochen, ist sicher; er gebraucht die Zeitvorstellung und die Sprachweise seines Volkes zu dem Zwecke, um im Gegensatz zu den zerstörenden Mächten der Sünde die göttlichen Heilswahrheiten festzustellen. Es ist schon angeführt, daß er gern von der Vielheit der Dämonen zu der Einheit Satans in seinen Reden zurücklenkt; Satan aber repräsentiert ihm die kosmische Macht der Zerrüttung, welche die Schöpfung Gottes so mannigfach verunstaltet und namentlich auch Seele und Leib des Menschen dem Verderben preisgiebt. Die religiöse und sittliche Eigenart des menschlichen Geisteslebens mochte Jesu noch so offenbar sein. Daraus folgt nicht, daß er eine wissenschaftliche Erkenntnis über den Ursprung der Krankheiten gehabt hat. Mochte der Heiland noch so tief in die Sünde und Verkehrtheit des menschlichen Geistes hineinblicken, mochte er ihn durchschauen und von einem unendlich höhern ethischen Gesichtspunkt aus beurteilen als andere Menschen —, damit war nicht ein höheres anthropologisches und psychologisches Wissen verbunden. Vielmehr teilte er dies mit seinen Zeitgenossen. Trotz der in ihm wohnenden göttlichen Herrlichkeit hat er sich die Schöpfung nicht in kopernikanischer Weise vorgestellt, sondern so, wie alle damaligen Menschen. Trotz seiner Heimat im göttlichen Geistesleben hat er von dem menschlichen Leibesleben nicht ein wissenschaftliches Verständnis gehabt. Und wenn sich jemand in diese Auffassung nicht finden könnte, weil er auch die irdische Person Jesu stets unter dem Gesichtspunkt seiner Erhöhung sich zu denken pflegt, so bedenke er doch, daß ja der Heiland, wenn er seinen Volksgenossen verständlich sein wollte,

eigentlich gar nicht anders sprechen konnte, als in der Ausdrucksweise seiner Zeit.

Man sagt, Jesus habe einen „Aberglauben" geteilt, wenn er leibliche Krankheiten so angesehen hätte, als habe ein Dämon in dem Menschen seine Wohnung gehabt. Das ist eine merkwürdige Redeweise. Von „Aberglauben" bei dieser Anschauung kann man doch erst dann reden, wenn jemand sich von der offenbar gewordenen richtigen Erkenntnis nicht will überzeugen lassen, sondern bei einer unhaltbaren Ansicht früherer Zeit bleibt. Wenn man aber beachtet, daß Jesus auf das Materielle des Dämonenglaubens nie eingeht, vielmehr die Volksausdrucksweise nur zu dem Zwecke gebraucht, um ethische Wahrheiten auszudrücken, so zerfällt jener Vorwurf in sich selbst. Im Grunde genommen, sind es nur zwei Erzählungen, nach welchen Jesus gleichsam ein Gespräch mit den Dämonen der Besessenen hält, nämlich Mt. 8 und Mk. 9. Wie aber kann man mehr diesen Erzählungen entnehmen, als daß Jesus, indem er die Dämonischen heilt, sich der Sprachweise des Volkes und der Zeit bedient, da ja anders die Kranken selbst ihn kaum würden verstanden haben? Wahrlich die Person des Heilandes wird dadurch nicht in irgend einer Richtung angegriffen oder heruntergezogen, daß man der wissenschaftlichen Psychiatrie die Ehre giebt, wo sie es verlangen kann, und daß man aufhört, der Wissenschaft vom religiösen Standpunkt aus zu opponieren, wo man kein Recht dazu hat. Es wird dies zwar heutzutage von vielen Theologen anerkannt, aber doch nicht von allen. Ich schließe mit Immers und Beyschlags Stellung zu der Frage. Der erstere sagt: „Es ist ein Unterschied, ob ein Irrtum in meinem eigenen Geiste entstanden ist oder ob ich denselben bloß vermöge meines solidarischen Zusammenhangs mit meinem Volk und meinem Zeitalter überkommen habe. Nur in jenem Falle hängt mein theoretischer Irrtum notwendig mit einer praktischen Irrung zusammen. Und es ist ein Unterschied, ob ich eine an sich irrtümliche Meinung als Wahrheit behaupte oder ob dieselbe lediglich meine unbefangene Voraussetzung ist. Nur im erstern Falle ist der Irrthum imputabel. Bei Jesu fand aber in beiden Beziehungen der letztere Fall statt. Jesus hatte ohne Zweifel

(Mk. 13 24 f.) die geozentrische Anschauung des Weltgebäudes. Sein wirkliches Wissen beschränkte sich auf das Verhältnis des Menschen zu Gott und Gottes zu dem Menschen. Etwas anderes prätendierte er gar nicht zu wissen."

Endlich noch Beyschlags Ansicht in seinem „Leben Jesu". Er sagt: „Was noch immer von der Anerkennung der überwältigend klaren Sachlage (nämlich, daß es sich hier um Volksvorstellung und nicht um faktische Zustände der Besessenheit handelt) zurückhält, das ist lediglich die Angst, auch Jesum selbst des jüdischen Volks- und Zeitglaubens zu zeihen. Und allerdings so, wie es der Rationalismus gethan hat, läßt sich die Stellung Jesu zu diesen Dingen nicht denken, daß er nämlich durch geheim empfangene überlegene Bildung das Abergläubische der Volksvorstellung durchschaut und lediglich aus Zweckmäßigkeitsgründen sich derselben akkommodiert hätte. Jesus zeigt nirgends eine naturwissenschaftliche Beurteilung der Besessenheitszustände; er geht, wie allein seines Berufes ist, von einer religiösen Betrachtung derselben aus, indem er die Besessenen in bildlicher Rede als einen „Raub Satans" bezeichnet; aber die krassen Volksvorstellungen von einem Heere persönlicher Dämonen hat er nicht geteilt noch bestätigt. Wer wird meinen, er habe Mt. 8 unter der Voraussetzung persönlicher Dämonen mit denselben verhandelt und dem sinnlosen, zerstörungslustigen Mutwillen derselben Einräumungen gemacht? Ebenso zeigt seine Antwort auf die Schmährede: „Er treibt die Dämonen aus durch deren Obersten", daß er persönliche Dämonen nicht kennt, — es ist ihm eine Selbstaustreibung Satans, eine Zerspaltung des bösen Prinzips selber, nicht ein Krieg desselben mit persönlich von ihm verschiedenen Unterthanen. Des Namens des Satans aber bedient er sich, um alles Böse in der Welt, die Sünde im Menschenherzen und Weltverkehr, das Uebel, die Zerrüttung und Verstörung im Naturleben als einheitliche Macht zusammenzufassen." — Vielleicht ist diese Anschauung Beyschlags manchem, der bisher von der Dämonenidee um der Person des Heilandes willen nicht loskommen konnte, noch annehmbarer als die zuerst vorgetragene.

Das Christenthum als Weltreligion.

Von

Lic. **R. Handmann**,
Pfarrer in Basel.

Weltreligion nennen wir diejenige Religion, welche weder an ein bestimmtes Land noch an ein bestimmtes Volk gebunden ist, sondern sich unter den verschiedensten Völkern zur Anerkennung zu bringen und dieselben bei aller nationalen Verschiedenheit mit e i n e m Glauben und e i n e m Geist zu durchdringen vermag. Daß das Christenthum in diesem Sinn eine Weltreligion ist, bedarf keines Beweises, sobald wir uns daran erinnern, daß all die verschiedenen christlichen Kirchen trotz ihrer mannigfaltigen Gegensätze doch nur verschiedene Erscheinungsformen ein und derselben Religion sind und nicht bloß ihren Ursprung, sondern im Wesentlichen auch ihre Ziele mit einander gemeinsam haben. Dabei kann es uns denn nicht wundern, wenn das Christenthum in der religiösen Ueberzeugung seiner Bekenner als die beste und vollkommenste Religion gilt und anderen Religionen gegenüber den Anspruch auf Allgemeingültigkeit erhebt. Dieser Anspruch wird ihm nun aber streitig gemacht, sofern es den Ruhm, Weltreligion zu sein, noch mit zwei anderen Religionen theilen muß, mit dem Buddhismus und dem Islam. Diese beiden Religionen, von welchen die eine um ebensoviel Jahrhunderte früher, wie die andere später als das Christenthum entstanden ist, haben ebenfalls eine weit über die Grenzen ihres Stammlandes hinausreichende Verbreitung gefunden und damit eine bedeutende Lebensfähigkeit an den Tag gelegt, so daß

sie im Vertrauen auf ihren Erfolg der Ausbreitung des Christenthums in ihrem Gebiet nicht bloß hartnäckigen Widerspruch entgegensetzen, sondern in neuer Zeit sogar angefangen haben, im Bereich des Christenthums für ihre Religion Mission zu treiben und Anhänger zu suchen. Allein es kommt bei dem Begriff einer Weltreligion nicht bloß auf die äußere Verbreitung, auf die Zahl der Bekenner an, sondern vor allem darauf, ob die betreffende Religion das Leben der Völker und der Menschen, welche sich zu ihr bekennen, zu durchdringen und in sittlicher und religiöser Beziehung auf eine höhere Stufe zu heben vermag, ob sie demselben neue Lebenskräfte zuführt und dasselbe auf diese Weise zu fördern, zu bereichern, zu beseligen vermag. An der Hand der geschichtlichen Thatsachen kann das Letztere aber weder vom Islam noch vom Buddhismus in größerem Umfang behauptet werden, wohl aber vom Christenthum, sofern dasselbe sich von Anfang an als eine neue, den Menschen emportragende Lebenskraft bewährt hat. Während einerseits der Islam, seinem Wesen nach eine Gesetzesreligion, in einem leeren Formenwesen erstarrte und eine rechte, zielbewußte Sittlichkeit nie aufkommen ließ, während er sich somit seiner Natur nach unfähig erwies, ein wirkliches Erziehungsmittel der Völker zu werden, und darum außerhalb seines Stammlandes vielfach nur ein Deckmantel ist, hinter welchem die alten heidnischen Volksreligionen in ursprünglicher Kraft weiter wuchern, — so wirkt andererseits der Buddhismus trotz seiner zum Theil hohen ethischen Forderungen wie ein Betäubungsmittel auf das Culturleben seiner Bekenner. Er hat durch seinen trostlosen Pessimismus die Lebenskraft, die Thatkraft der Völker gelähmt und jede Regung eines Culturbedürfnisses niedergehalten, so daß er, was die Stellung des Menschen zur Welt betrifft, wie ein Fluch auf seinen Bekennern liegt und auch nur durch eine Vermischung mit allerlei, den älteren Religionen entnommenen, heidnischen Elementen eine weitere Verbreitung hat finden können. Wie ganz anders aber das Christenthum? Je reiner, je lauterer dasselbe zum Ausdruck kam, um so deutlicher, um so offenkundiger erwies es sich nicht bloß für den Einzelnen, sondern ebenso sehr auch für die Gesammtheit als eine wahre Segensquelle, um so mächtiger wirkte es mit an der sitt=

lichen Erziehung der Menschen und damit an ihrem Wohlergehen, an ihrem Glück, um so reichlicher brachte es ihnen die Güter, wonach sie im Grunde alle verlangen, auch die Bekenner des Buddhismus und des Islam, Trost und Frieden in den Nöthen des Lebens, Vergebung, Erlösung, Gemeinschaft mit Gott. Darum darf auch das Christenthum den beiden anderen Weltreligionen gegenüber den Anspruch erheben, dem Begriff einer Weltreligion in besserer und vollkommenerer Weise zu entsprechen, als dies bei ihnen der Fall ist, und zum Beweise dafür auf seine Geschichte hinweisen, in welcher es sich als eine gewaltige, die Menschen in der mannigfaltigsten Weise fördernde Lebenskraft erwiesen hat.

Fragen wir nun, was denn dem Christenthum diese Ueberlegenheit giebt, was dasselbe über alle anderen Religionen hinaushebt und es damit zur allein wahren Weltreligion macht, so wird die Antwort vom religiösen Standpunkt aus eine leichte sein. Der Christ wird dieselbe nothwendig darin finden müssen, daß sich in Jesu Christo der Menschheit die reinste und vollkommenste Offenbarung Gottes erschlossen hat. Die letztere verbürgt nicht bloß den absoluten Wahrheitsgehalt des Christenthums, sondern ebenso auch die vollkommenste Befriedigung der religiösen Bedürfnisse. Ein lebendiger, überzeugter Christ kann darum gar nicht anders als *seine* Religion für die beste und höchste halten und daran die Hoffnung und die Gewißheit knüpfen, daß sie einst zum Heil der ganzen Menschheit alle anderen Religionen verdrängen werde. Denn die vollkommene Religion, welche den Anspruch auf absolute Wahrheit enthält, muß international, muß universal sein und darf nicht bloß für einen Bruchtheil der Menschheit gelten, sondern muß für alle Menschen, für alle Verhältnisse und für alle Zeiten passen, ja sie hat gerade darin den Beweis für ihre innere Wahrheit.

Man pflegt gewöhnlich, wenn man vom Christenthum als Weltreligion redet, auf dasjenige hinzuweisen, was ich den theoretischen Universalismus nennen möchte, auf die ihm zu Grunde liegenden Gedanken von der Einheit Gottes über alle Völker und Menschen, von der Einheit des göttlichen Weltzweckes, zu welchem alle Menschen berufen sind, und, was nothwendig damit zusammenhängt, von dem einen Weg des Heils, welcher für alle Menschen

im Wesentlichen derselbe sein müsse. Allein um die weltgeschichtliche Bedeutung des Christenthums zu erkennen, dürfen wir nicht bloß darauf achten, was demselben als Voraussetzung zu Grunde liegt, sondern wir müssen nach den Kräften, nach den Mitteln fragen, mit welchen es sich überall zur Anerkennung bringt. Der theoretische Universalismus ist ja auch nicht bloß dem Christenthum eigen, er stellt sich bei den verschiedenen Völkern mit der wachsenden Erkenntniß der Welt und ihrer Grundgesetze von selber ein, er findet sich auch mutatis mutandis beim Buddhismus und beim Islam. Wie man an der Entwicklung der alttestamentlichen Religion das allmähliche Entstehen des Universalismus von den großen Propheten an nachweisen und die Entwicklung desselben im Princip bei Jesus, in bestimmten Aeußerungen beim Apostel Paulus vollendet finden kann, so sind die Griechen anstatt durch religiöse Intuition auf dem Wege philosophischer Speculation zu ähnlichen Gedanken und Anschauungen gekommen, zu einem Urquell aller Dinge und zur Vorstellung von der Einheit des Menschengeschlechtes, so daß Paulus gerade daran mit seiner Heilspredigt hat anknüpfen können. So groß die Bedeutung des theoretischen Universalismus für die Lebens- und Weltanschauung des Christenthums sein mag, so hängt die weltgeschichtliche Bedeutung des letzteren doch vor allem daran, daß es seinen Universalismus nun auch durch die That bewährt und sich die verschiedenen Völker, ja die ganze Welt wirklich unterthan zu machen vermag. Wollen wir also seine Ueberlegenheit über die anderen Religionen nicht bloß behaupten, sondern auch erweisen, so werden wir uns nicht zufrieden geben mit der Antwort, daß es eben in Jesu Christo die vollkommenste Offenbarung Gottes besitze, sondern wir werden weiterhin fragen, in welcher Weise dieselbe sich nun an den Menschen bewährt, wodurch das Christenthum als eine neue Lebenskraft wirksam wird, wodurch die göttliche Wahrheit sich in der Menschheit zur Anerkennung und zum Sieg zu bringen vermag. Woran liegt es, daß das Christenthum in ganz anderer Weise, als dies bei den anderen Religionen der Fall ist, das Leben des Einzelnen wie dasjenige ganzer Völker zu beeinflussen und zu durchdringen vermag, oder wenn wir die Frage

prägnanter fassen wollen: Was macht das Christenthum zur Weltreligion?

Zur Beantwortung dieser Frage dürfen wir also nicht in erster Linie auf das religiöse Bewußtsein des Einzelnen abstellen und uns mit einem Glaubensurtheil zufrieden geben, sondern wir müssen uns vor Allem an die Geschichte wenden und an ihr festzustellen suchen, inwiefern das Christenthum in ihr eine Macht geworden ist und das religiöse und sittliche Leben der Menschen hat durchdringen und beherrschen können. Aber sobald wir es versuchen, seinem Einfluß im Leben der Völker nachzugehen, stellt die Geschichte, anstatt eine Antwort zu geben, eine neue Frage, über die wir bei uns selber zuerst zur vollen Klarheit kommen müssen, nämlich die Frage: Was ist Christenthum? Denn es tritt uns in der Geschichte keineswegs als etwas Einheitliches, als eine bestimmte, scharf umrissene Größe entgegen, sondern als eine Combination der verschiedenartigsten Elemente, welche demselben jeweilen eine eigenartige Ausgestaltung verliehen haben. So zeigt uns die Geschichte die verschiedensten, oft sich geradezu widersprechenden Erscheinungsformen, von denen sich gewöhnlich eine jede rühmt, das Christenthum am besten und vollkommensten zum Ausdruck zu bringen. Man könnte angesichts dieser Thatsache sogar fragen, ob es denn überhaupt eine Weltreligion sei, ob nicht gerade die verschiedenartigen Ausgestaltungen desselben, welche einander bisweilen auf's heftigste bekämpfen, dem Begriff einer solchen widersprächen. Wollen wir daher sicher gehen und für die Beurtheilung dieser auf den ersten Blick befremdlichen Erscheinung den rechten Maßstab gewinnen, so thun wir am Besten, das Christenthum bis zu seinem Ursprung zu verfolgen und die Quelle bloßzulegen, aus welcher dasselbe hervorgegangen ist. Da wird sich uns sein eigentliches Wesen am reinsten und klarsten erschließen und von da aus werden wir dann auch am sichersten erkennen, worin es begründet ist, daß es sich in der Welt immer weiter ausgebreitet und einen immer größeren Einfluß auf das Geistes- und Culturleben der Menschen gewonnen hat, worin seine Kraft und seine Stärke liegt, durch die es den anderen Religionen überlegen ist und die ihm für alle Zeiten den Sieg sichern.

Unsere Untersuchung wird darum in zwei Theile zerfallen, welche nacheinander die Antwort auf die zwei Fragen geben sollen:

1. Was ist Christenthum?
2. Was macht das Christenthum zur Weltreligion?

I.

Was ist Christenthum?

Die Geschichte führt uns zur Beantwortung dieser Frage auf Jesum von Nazareth zurück und macht ihn zum Gründer und Stifter des Christenthums, wie dieses denn auch von ihm seinen Namen erhalten hat. Es wird sich also zunächst um eine sorgfältige Klarstellung und Würdigung dieser Persönlichkeit handeln müssen. Wir werden zu fragen haben, wer er gewesen ist, was er gewollt hat, wodurch er der Stifter einer neuen Religion geworden ist. Dabei scheint es auf den ersten Blick befremdlich, daß der Stifter derjenigen Religion, welche die ganze Welt gewinnen will, demjenigen Volke angehört, welches trotz seiner Verbreitung über alle Culturvölker der Erde sich von jeher mit vollem Bewußtsein gegen dieselben abgeschlossen und in Folge dessen sich seine Eigenart am sorgfältigsten bewahrt hat. Man hat deßhalb unter dem Eindruck dieses scheinbaren Widerspruches und mit Berufung darauf, daß Jesus mit seiner Wirksamkeit nicht bloß an jüdische Gedanken und Erwartungen angeknüpft, sondern dieselbe mit verschwindenden Ausnahmen ausschließlich dem Judenvolk hat zu Theil werden lassen, in ihm nichts weiter als einen jüdischen Rabbi erkennen wollen, welcher sich für den von den Propheten verheißenen Messias ausgegeben und diesen Messiastraum habe mit dem Tode büßen müssen. Daß er aber solcher Weise nicht der Stifter einer Weltreligion hätte werden können, liegt auf der Hand, weßhalb man sich denn bei solcher Annahme auf einen anderen Ursprung des Christenthums hat besinnen müssen, sei es daß man, wie solches auf Grund der Tübinger-Schule von Eduard v. Hartmann mit aller Consequenz durchgeführt worden ist, den Apostel Paulus zum eigentlichen Stifter des Christenthums gemacht hat, sofern dieser durch seine Lehre von der Unzuläng-

lichkeit des jüdischen Gesetzes zuerst mit vollem Bewußtsein die nationalen Schranken gesprengt und Juden und Heiden zu einer neuen Religion aufgerufen habe, — sei es, daß man mit völliger Umgehung der kirchlichen Ueberlieferung den Ursprung des Christenthums im „römischen Griechenthum“ finden wollte, wie solches allen Ernstes von Bruno Baur versucht worden ist. Diese beiden Hypothesen, welche nur mit Verkennung dessen, was das Wesen des Christenthums ausmacht, und mit Umdeutung oder Umgehung der in erster Linie in Betracht kommenden Quellen konnten aufgestellt werden, zeigen deutlich, wie weit die Kritik vom rechten Wege abkommen kann, wenn sie sich von einseitigen Gesichtspunkten oder gar nur von subjectiven Eindrücken leiten läßt.

Nun sind ja freilich die Quellen, aus denen wir über das Leben und Wirken Jesu Aufschluß erhalten, keineswegs so klar und durchsichtig, wie wir sie gern haben möchten. Sie sind, wenn auch zum Theil von Augenzeugen, so doch verhältnißmäßig spät niedergeschrieben und weiterhin mannigfach übergangen und zusammen gearbeitet worden; auch waren sie in Erwartung der baldigen Parousie nicht für spätere Zeiten, sondern für die Bedürfnisse der damaligen Zeit berechnet, hatten also auch noch die mündliche Ueberlieferung als Ergänzung zur Seite. Trotz ihrer Mangelhaftigkeit stehen sie aber, wie überhaupt die ersten Christengemeinden, so sehr unter dem gewaltigen Eindruck einer Persönlichkeit, eben dieses Jesus von Nazareth, daß wir doch im Stande sind, aus ihnen ein lebensvolles Bild desselben zu gewinnen und darum auch nicht umhin können, in ihm den eigentlichen Stifter des Christenthums zu sehen, wie denn auch keine der verschiedenen Kirchen dem letzteren jemals einen anderen Ursprung hat geben wollen. Aber wenn auch über diesen einen Punkt eine wesentliche Meinungsdifferenz nicht besteht, so zeigt sich eine solche doch darin, inwiefern nun Jesus als der Stifter des Christenthums zu betrachten ist, worauf seine grundlegende Bedeutung beruht.

Man redet in gewissen Kreisen viel vom „Christenthum Christi“ und glaubt damit nicht bloß das eigentliche Wesen des Christenthums am klarsten zum Ausdruck zu bringen, sondern auch der Bedeutung Jesu selber am besten gerecht zu werden. Man

will mit jenem Ausdruck all das zusammenfassen, was er der Menschheit Neues und Grundlegendes gebracht hat. Denn daß der Stifter einer neuen Religion mit einer neuen Lehre auftreten und daß seine Bedeutung wesentlich in dieser Lehre liegen müsse, das glaubte man, weil es für andere Fälle erwiesen war, ohne weiteres auch auf Jesum und damit auf das Christenthum übertragen zu dürfen. Da man aber bei ihm keine bestimmten theologischen Lehrsätze nachweisen konnte, so mußte man, sobald man sich nur an seine Worte hielt, bei ihm mehr die ethische anstatt der religiösen Seite in den Vordergrund stellen. So faßte man hiebei in erster Linie dasjenige in's Auge, was sich mit dem Gebot der Bruder- und der Nächstenliebe zusammenfassen ließ und meinte darin, sowie besonders in der Empfehlung der bedingungslosen Feindesliebe, den eigentlichen Schwerpunkt des Christenthums gefunden zu haben, als ob die Bedeutung Jesu wesentlich darauf beruhe, die für ein friedliches und gedeihliches Zusammenleben der Menschen nöthigen Gesetze für alle Zeiten gegeben und durch sein Vorbild eingeschärft zu haben. Demnach wäre er seinem Berufe nach wesentlich Lehrer, das Christenthum also eine Summe von Lehren und Geboten, durch deren Aneignung und Befolgung die Menschen besser und damit glücklicher werden sollten, durch deren Geltendmachung vor allem das Gemeinschaftsleben auf einen anderen Boden gestellt und damit eine friedliche, ungestörte Entwicklung der Menschheit angebahnt werden sollte.

Nun ist freilich wahr, daß Jesus gerade nach dieser Seite hin gewaltige Antriebe gegeben hat, daß seine Wirksamkeit nach dieser Seite hin von der größten Bedeutung gewesen ist. Aber damit ist noch keineswegs gesagt, was diesen Lehren und Geboten eine solche Kraft gegeben hat, daß sie zum unverlierbaren Besitz des geistigen Lebens der Menschheit geworden sind. Auch kann einer solchen Auffassung vom Lebenswerke Christi, welche in ihm nicht viel mehr als einen Moralprediger sieht, mit Recht entgegengehalten werden, daß er damit eigentlich nichts Neues gebracht habe, weder für die Juden im Besonderen, noch für die Menschheit im Ganzen. Denn nicht nur daß Jesus das Gebot der Nächstenliebe aus dem mosaischen Gesetz herübergenommen und in einer Weise erweitert

hat, wie es durch die Zeitverhältnisse, welche Heiden und Juden in enge Berührung brachten, auch Anderen nahe gelegt wurde, nicht nur, daß schon der große Rabbi Hillel die Summe des Gesetzes in die Worte zusammenfaßte: „Was dir unlieb ist, thue auch deinem Nächsten nicht an", — auch der chinesische Moralprediger Kong-tse hatte schon lange vor Jesus als erstes Gebot seiner Sittenlehre den Satz aufgestellt: „Was ihr nicht wollt, daß man euch anthue, thut auch andern nicht" (vgl. Mtth. 7 12) und sein älterer Zeitgenosse Lao-tse verlangt geradezu, daß man Böses mit Gutem vergelte. Daß der Egoismus die Ursache der meisten Uebel ist und daß durch dessen Ueberwindung auf dem Wege der Selbstverläugnung und der Nächstenliebe die vielen Schäden und Gebrechen im Zusammenleben der Menschen zu einem großen Theil beseitigt werden können, ist eine alte Wahrheit, welche Christus nicht erst zu verkündigen brauchte, sondern die sich den Menschen überall von selbst zum Bewußtsein bringen mußte, sobald sie einmal anfingen, nach dem Ursprung der Uebel zu fragen. Sie bildet ja auch gewissermaßen die Grundlage des Buddhismus.

In neuerer Zeit ist daher die Bedeutung Christi für die Entstehung des Christenthums ziemlich allgemein dahin bestimmt worden, daß er nicht so sehr eine neue Lehre gebracht, als vielmehr ein neues Leben gelebt habe, ein Leben der innigsten Gemeinschaft mit Gott, und daß in diesem neuen Leben das Geheimniß des gewaltigen Eindrucks liege, den seine Persönlichkeit auf einzelne reine und lautere Gemüther seiner Volksgenossen gemacht hat. In der That lernen wir solcher Weise nicht bloß die Quelle kennen, aus welcher seine sittlichen Forderungen hervorgegangen sind, sondern vermögen uns auch am besten klar zu machen, was seine persönliche Eigenart ausmachte, die ihn so hoch über alle anderen Religionsstifter hinaushebt und in ihm eine unzweifelhafte Offenbarung Gottes erkennen läßt. Dieses intensive Leben mit Gott, dieses lebendige Gottesbewußtsein, von welchem sein ganzes Leben getragen, gleichsam in eine höhere Welt emporgehoben wurde, war nicht bloß der Mittelpunkt, sondern die eigentliche Kraft seines religiösen Lebens, wie dieses letztere denn auch seinen entsprechenden

Ausdruck fand in dem lebendigen Gottvaterglauben einerseits und dem Kindschafts- oder Sohnesbewußtsein andererseits. Sofern sich aber Christus nicht bloß eins wußte mit Gott, sondern sich gemäß seiner Abstammung auch eins fühlte mit seinem Volk, mit seinen Mitmenschen, so mußte er in den letzteren seine Brüder erkennen, welche gleich ihm zu solcher Lebensgemeinschaft mit Gott berufen waren, so mußte er seinen Lebensberuf darin finden, das, was er selbst im höchsten Grade besaß, anderen aber zu ihrem großen Schaden fehlte, denselben zu vermitteln. Darum fühlten sich denn ganz besonders alle gottesdurstigen, erlösungsbedürftigen, im weiteren aber auch alle irgendwie unglücklichen, hilfs- und liebebedürftigen Seelen zu ihm hingezogen. Es mag ja wohl jeder große Moralprediger, sofern er zugleich ein bedeutender Mensch ist, eine Anzahl von Getreuen als seine Anhänger um sich sammeln, aber er kann ihnen nicht mehr geben als gute Mahnungen und Rathschläge, nicht mehr als die richtige Wegleitung. Christus aber wollte nicht nur, sondern er hat denen, die zu ihm kamen, mehr geben können, nämlich von seinem inneren Leben, so daß auch diese davon erfüllt und derselben beseligenden Gemeinschaft mit Gott bewußt geworden sind, indem sie sich durch ihn als Kinder Gottes fühlen lernten. Und wie bei ihm selber sein lebendiges Gottesbewußtsein Grund und Quelle war seiner selbstverläugnenden Liebe zu seinen Mitmenschen, so verhielt es sich nun auch bei seinen Anhängern, so erhielt nun auch ihr Leben in zwiefacher Weise einen neuen Inhalt, bestehend einmal in dem kindlichen Vertrauen zu Gott als ihrem himmlischen Vater und dann, als nothwendige Ergänzung dazu, in der selbstlosen Liebe zum Bruder, sofern auch dieser zu derselben beseligenden Gemeinschaft mit Gott berufen war. Inwiefern aber damit ein neues und für die betreffenden Menschen unschätzbares Heilsgut gegeben war wird uns deutlich werden, sobald wir die Persönlichkeit Christi in ihrem geschichtlichen Zusammenhang betrachten. Dabei wird sich auch zeigen, daß wir in der That auf solche Weise seiner Bedeutung als Stifter des Christenthums am Besten gerecht werden können.

Es giebt verschiedene Wege, die wir dabei einschlagen, ver-

schiedene Gesichtspunkte, von denen wir dabei ausgehen können. Das Nächstliegende wäre wohl, wie es gewöhnlich geschieht, seine Reich-Gottespredigt in den Mittelpunkt zu stellen und von da aus Ziele und Zwecke seiner Wirksamkeit zu bestimmen. Es würde sich dieselbe solcher Weise als eine Fortsetzung und Fortbildung gewisser prophetischer Bestandtheile der alttestamentlichen Religion erkennen lassen, wie sie mit mehr oder weniger Klarheit und sogar mannigfach entstellt im religiösen Volksbewußtsein noch immer lebendig waren. In neuerer Zeit ist der Zusammenhang Christi mit der religiösen Entwicklung seines Volkes von verschiedenen Seiten untersucht und dargestellt worden, und zwar ist man, je nach den Voraussetzungen, von denen man ausging, zu mehr oder weniger entgegengesetzten Resultaten gekommen, sofern die einen mehr die Züge hervorhoben, welche er mit dem palästinensischen Judenthum gemeinsam hat oder sich doch als eine Weiterbildung derselben erkennen ließen, während Andere, mehr den Gegensatz betonend, seine Lehre als etwas Neues, dem verknöcherten Judenthum seiner Zeit geradezu Widersprechendes, zu fassen suchten. Wir werden uns aber weder auf die eine noch auf die andere Seite stellen dürfen; denn einmal enthält die Predigt Christi Punkte, welche nicht als bloße Weiterbildung vorhandener Ansätze, sondern als ihnen entgegengesetzt betrachtet werden müssen, und andererseits ist seine Wirksamkeit doch wieder so sehr von den religiösen Gedankenkreisen seines Volkes abhängig, daß sie nur von da aus ganz verstanden werden kann. Haben wir aber schon oben gesagt, daß die wesentliche Bedeutung Christi nicht so sehr in seinen Lehren, als vielmehr in seinem Leben besteht, so liegt damit zugleich angedeutet, daß wir unsere Aufmerksamkeit zuerst dem letzteren zuwenden und darin das Eigenartige nachweisen müssen, weil seine Lehre erst dadurch in das rechte Licht gerückt wird. Und da kommt nun vor allem in Betracht, daß Christus sich nicht bloß theoretisch, sondern praktisch zur herrschenden Religionsrichtung in den schroffsten Gegensatz gestellt hat, ja daß seine ganze Wirksamkeit als etwas Neues, Unerhörtes, den gewöhnlichen Meinungen und Anschauungen Widersprechendes empfunden wurde, wie denn auch dieser Gegensatz zu dem äußeren Mißerfolg

seines Lebenswerkes wesentlich beigetragen hat. Seine Eigenart wird uns daher am deutlichsten zum Bewußtsein kommen, wenn wir gerade von diesem Gegensatze aus seine Persönlichkeit und seine Wirksamkeit zu verstehen suchen und erst von da aus seine Abhängigkeit von den religiösen Gedankenkreisen seines Volkes bestimmen.

Dasjenige nun, wodurch er in seiner Eigenschaft als Lehrer und Führer des Volkes das größte Aergerniß gegeben und sich die unversöhnliche Feindschaft der tonangebenden Parteien zugezogen hat, ist einmal seine freie Stellung zur herkömmlichen Auffassung vom Gesetz und dann sein Umgang mit Zöllnern und Sündern. Es ist gewiß ein seltsamer Vorwurf für denjenigen, welcher sich einer besonders innigen Gemeinschaft mit Gott rühmen kann und auf Grund derselben den Anspruch erhebt, die Menschen zu derselben Gemeinschaft emporzuheben, wenn ihm vorgehalten wird, er sei ein „Fresser und Weinsäufer", er sitze mit den Verachtetsten seiner Volksgenossen an demselben Tisch, er suche die Gesellschaft, die Gemeinschaft derjenigen auf, welche ein frommer Mensch ängstlich meidet, — ein Vorwurf, der keinem alttestamentlichen Frommen jemals hat gemacht werden können. Ebenso scheint es auf den ersten Blick unbegreiflich, wie derjenige, welcher das Erbe der alttestamentlichen Religionsentwicklung an sich nehmen und die dort gegebenen Verheißungen erfüllen will, von seinem eigenen Volk wegen Gotteslästerung zum Tode geführt werden konnte. Aber in diesem Widerspruch gegen die Anschauungen und Gedankenkreise seiner Volksgenossen liegt seine Bedeutung. Was er in sich spürte und was er demgemäß für seine Mitmenschen sein wollte, das mußte bei mangelndem Verständniß nothwendig zu solchem Gegensatz führen. Denn je mehr er darauf ausging, dasjenige allen Menschen zugänglich zu machen, was er allein vor ihnen voraus hatte, nämlich jenes innere Leben mit Gott als die alleinige Quelle des wahren Friedens und der Seligkeit, um so weniger konnte ihm an den äußerlichen Geboten und Satzungen gelegen sein, in denen sich die pharisäische Frömmigkeit zum Ausdruck zu bringen suchte. Das erstere hatte er als seinen ihm von Gott auferlegten Beruf erkannt, weßhalb er auch seine Wirksam-

keit am liebsten mit derjenigen eines Arztes verglich, welcher dazu da sei, die Kranken zu heilen. Er war sich, wie wir aus verschiedenen seiner Worte erkennen können, bewußt, damit etwas Neues zu bringen, er leitete auch eben daraus sein gutes Recht ab, in manchen Punkten anders zu denken und zu handeln, als es die Gebote der Aeltesten vorschrieben, und sich über einzelne der bisherigen Gesetze und Satzungen, wie die Fasten- und Reinigungs- und Sabbatgebote hinwegzusetzen. Indem er sich und seine Jünger davon ausnimmt, will er dieselben zwar keineswegs ohne Weiteres aufheben, aber er betont doch gegebenen Falls mit aller Schärfe, daß all diese Ceremonialgesetze der wahren Frömmigkeit mehr schaden als nützen würden, sobald der eigentliche Kern des Gesetzes, die sittlichen Grundgesetze, darüber vernachlässigt würden. Demgemäß faßt er auch die Summe des Gesetzes und der Propheten zusammen in die unzertrennlich mit einander verbundenen Gebote der Gottes- und der Nächstenliebe. Mochten ihm darin auch die edleren und besseren Elemente unter den damaligen Frommen Recht geben und zwar um so eher, als das vielfache Herzudrängen der Proselyten den Führern des Volkes schon lange eine solche Unterscheidung zwischen wichtigeren und weniger wichtigen Geboten nahe gelegt hatte, so mußte sich Christus doch durch seine freie Stellung gegenüber dem Ceremonialgesetz den Haß der Gesetzeseiferer zuziehen, sofern diese eben auf das letztere ihre besonderen Ansprüche ihrem Gott sowie ihre Sonderstellung den anderen Völkern gegenüber gründen wollten. Sie fühlten richtig, daß mit der Zurücksetzung der Ceremonialgesetze die nationale Schranke ihrer Religion im Princip gefallen war und daß dadurch den Heiden der Weg zum Heil in gleicher Weise offen stand wie ihnen selber, wie denn auch später der Theoretiker Paulus diesen Schluß mit aller Consequenz gezogen und das alte Gesetz für ein durch Christum überbotenes d. h. abgeschafftes erklärt hat. War damit eine neue Lehre gegeben, welche für die Ausbreitung des Christenthums unter den Heiden von der größten Bedeutung geworden ist, so hat Christus hierzu nicht mehr als den Anstoß gegeben. Es ist dies insofern wichtig, als wir daraus ersehen, daß er nicht ein Eiferer, ein Umsturzmann gewesen ist,

sondern das Alte erst dann beseitigen wollte, wenn etwas Neues und Besseres an seiner Stelle war. Das neue Leben sollte sich selbst die neuen Formen schaffen, deren es zu seiner Entfaltung bedurfte. Seine Stellung zum Ceremonialgesetz ist darum durch die Praxis bestimmt. Indem er sich und seine Jünger insofern davon ausnimmt, als er sich dadurch in seinem Berufswirken gehemmt sieht, bekämpft er dasselbe nur da, wo es der rechten Sittlichkeit hinderlich ist und der Selbstgerechtigkeit Vorschub leistet, während er andererseits auch wieder zur Erfüllung desselben auffordern kann. Der neue Wein mußte zuerst vorhanden sein, ehe man ihn in neue Schläuche fassen konnte. Es handelte sich für ihn nicht darum, an Stelle des alten ein neues Religionssystem zu setzen, sondern er wollte neues Leben wecken, gleichviel ob dies nun innerhalb oder außerhalb der alten Formen zu Stande kam. Daher kommt es auch, daß uns eine bloße Zusammenstellung dessen, was er gelehrt hat, noch kein vollständiges Bild davon giebt, wie er sich zu dem religiösen Leben seines Volkes gestellt hat.

Aber nicht bloß mit der herrschenden Ansicht von der Bedeutung des Ceremonialgesetzes, sondern auch mit der öffentlichen Meinung kam Christus für seine Person in offenen Widerspruch, sofern ihn die Auffassung und gewissenhafte Ausübung seines Berufes mit den Menschen in ganz andere Berührung brachte, als dies bei gewöhnlichen Volkslehrern der Fall war. Wollte er ihnen sein Leben, sein Gottesbewußtsein vermitteln, so mußte er sich unter sie mischen und mit ihnen Gemeinschaft suchen, und es ist nur natürlich, daß er sich vor allem an diejenigen hielt, welche ihm die größte Empfänglichkeit entgegenbrachten, welche seiner Heilsabsicht mit einem inneren Bedürfniß entgegenkamen. Es waren dies naturgemäß solche, welche sich irgendwie in Noth befanden und bei ihren Mitmenschen vergeblich um Hilfe angeklopft hatten. Diese Noth kann zunächst eine verschiedene sein, durch Krankheit oder Unglück oder Armuth verursacht, oder aber, worauf er eigentlich bei jedem abzielt, die Noth des Gewissens, das Verlangen nach Vergebung begangener Sünden und nach der Kraft zu einem neuen Leben. Sie alle ruft er zu sich, sie alle will er aufrichten, trösten und zu einem besseren Leben erheben, indem er jeden Einzelnen

der erbarmenden Vaterliebe seines Gottes gewiß machen will. So sind denn die Evangelien voll von Erzählungen, welche uns Jesum im Verkehr mit Armen, mit Kranken, mit Sündern zeigen, mit all jenen unglücklichen Volksgenossen, an denen die große Menge gleichgiltig vorüberging oder auf die sie gar mit Verachtung herabblickte. Er war, wie er sagte, gekommen zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel; denn die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken. Während Johannes sich damit begnügte, aus der Einsamkeit der Wüste den Bußruf an alle ohne Unterschied ergehen zu lassen, so sucht Christus die einzelnen Menschen auf, so sitzt er mit den Zöllnern zu Tische und zeigt ihnen solcher Weise durch seinen persönlichen Verkehr, daß er sie trotz ihrer Sünde und ihres Elendes nicht verachte, sondern ihnen zu einem besseren Leben verhelfen wolle. Und im Verkehr mit ihm konnten sie nicht bloß lernen, was Reinheit und Heiligkeit des Lebens sei, sondern sie gewannen auch die Ueberzeugung, daß die göttliche Liebe über ihnen walte und sie nicht aufgegeben habe. Denn die Liebe und Freundlichkeit, welche ihnen in Jesu reinem Wesen entgegentrat, wurde ihnen zu einer Offenbarung der göttlichen Liebe, so daß sein Verkehr mit ihnen für sie eine Bestätigung wurde, daß ihre Schuld vergeben sei und sie sich freudig und muthig einem neuen Leben zuwenden könnten. Mochten die Anderen über ihn lachen und spotten als über der Zöllner und Sünder Freund, mochten sie daran Anstoß nehmen und es mit ihren Anschauungen von Frömmigkeit nicht für vereinbar halten, daß er die Kreise der sog. Frommen mied und mit den Sündern verkehrte, er war gekommen zu suchen und selig zu machen, was verloren war. Das war eben das Tragische in seiner Wirksamkeit, wenn wir diesen Ausdruck hier gebrauchen dürfen, daß ihn die Ausübung seines Berufes nicht bloß mit gewissen Bestimmungen des von den national gesinnten Frommen mit aller Zähigkeit festgehaltenen Gesetzes, sondern auch mit der öffentlichen Meinung in Widerspruch brachte, das ist aber zugleich auch ein Beweis, daß er die Kraft dazu nicht bloß aus der religiösen Vergangenheit seines Volkes schöpfen konnte, daß sie vielmehr die unmittelbare Frucht war seines Gemeinschaftslebens mit Gott, so daß

dadurch seine Wirksamkeit gleichsam eine göttliche Bestätigung erhält.

Diese helfende, rettende Liebe zu den verlorenen, sündigen Menschen, das Bestreben dieselben zu bekehren, zu heilen, mit Gott zu versöhnen und dadurch zu einem neuen Leben zu befähigen, das macht den eigentlichen Lebenszweck Jesu aus, dazu weiß er sich von Gott in die Welt gesandt. Wir erkennen daran, daß trotz aller gegentheiligen Behauptungen der Schwerpunkt seiner Wirksamkeit im Religiösen und nicht, sofern diese Unterscheidung einen Gegensatz bedingt, im Moralischen liegt, wie er sich ja auch selber in jedem Augenblick von einem mächtigen Gottesbewußtsein getragen wußte und Alles darauf bezogen hat. Dies sein Verhältniß zu Gott bestimmt er näher als das Verhältniß des Sohnes zum Vater und nimmt dasselbe als ein einzigartiges insofern für sich in Anspruch, als es in anderen Menschen erst durch ihn bewirkt werden soll, weil sein Leben als der sichtbare Ausdruck dieses seines Verhältnisses zu Gott in Anderen eben den Glauben und das rechte Zutrauen zu diesem Gott wecken kann. Es ist nöthig dies besonders zu betonen, weil, sobald man mehr die moralische Seite seiner Wirksamkeit in's Auge faßt, man auch mehr auf das veränderte, durch das Gesetz der Nächstenliebe normirte Gemeinschaftsleben der Menschen untereinander achtet und dabei leicht übersieht, daß der Werth der einzelnen Menschenseele bei Christus der leitende Gesichtspunkt ist. Wir brauchen bloß an das Gleichniß vom guten Hirten zu erinnern, um zu erkennen, daß für ihn jeder einzelne Mensch einen unendlichen Werth hat, und daß er sich demgemäß die Rettung, die Erlösung des einzelnen Menschen zum Zweck gesetzt hat. Sofern aber die Religion seines Volkes seit ihrem Ursprung mehr durch nationale als durch individuelle Ziele bestimmt war, sofern dort das Wohlergehen des Volkes in erster Linie stand und der Einzelne nur insoweit in Betracht kam, als er diesem Volke angehörte, so bedeutet die Betonung von dem absoluten Werth des einzelnen Menschen nicht bloß einen gewaltigen Fortschritt von der nationalen zur individuellen Heilsauffassung, sondern es ist damit wiederum die nationale Schranke im Princip durchbrochen und der Mensch als solcher zu Gott in ein

bestimmtes Verhältniß gesetzt. Obwohl Christus seine Wirksamkeit mit verschwindenden Ausnahmen nur dem Volke Israel hat zu Gute kommen lassen, obschon er sich äußerlich durchaus von nationalen Gesichtspunkten leiten ließ, hat er sein Lebenswerk doch auf eine allgemein menschliche Basis gestellt, wie er auch mehr als einmal darauf hingewiesen hat, daß ihm einzelne Heiden mit größerem Zutrauen entgegenkommen als seine eigenen Volksgenossen.

Mit dem veränderten Verhältniß des Menschen zu Gott, zu welchem Christus dem Einzelnen verhelfen will, ist nun nothwendig auch ein verändertes Verhältniß dem Mitmenschen gegenüber gegeben, sofern die Erkenntniß Gottes als unseres himmlischen Vaters uns denselben gewissermaßen als unseren Bruder erkennen läßt. Und wie unter Geschwistern das einzig richtige Verhältniß darin besteht, daß sie sich mit gegenseitiger Achtung und Liebe begegnen, so wird nun auch der ganze Verkehr der Menschen untereinander auf den Boden gegenseitiger Achtung gestellt und das Gebot der Bruderliebe Allen zur Pflicht gemacht. Einer soll dem Andern dienen. Gemeint ist damit aber nicht, wie bisweilen behauptet wird, jene unnatürliche Selbstlosigkeit, welche dem Menschen jeden eigenen Wunsch, jedes eigene Begehren und Streben verbietet, sondern eine herzliche Liebe, welche in der Förderung fremden Wohlergehens eine Quelle innerer Befriedigung, eine Förderung des eigenen Glückes findet und, um dies zu erreichen, auch vor einem Opfer nicht zurückschreckt. O. Holtzmann hat neuerdings mit Recht darauf hingewiesen, daß von Jesus die Sittlichkeit eines Menschen daran gemessen wird, wie er sich seinem Nächsten gegenüber beträgt, daß also seine Gebote, wenn man so will, wesentlich socialer Natur sind, wie solches ganz besonders in der großen Gerichtsrede (Mtth. 25 31 ff.) zum Ausdruck kommt. Das sind die Früchte, welche dieses neue Leben zeitigen soll, wie er denn auch hiefür auf sich selber hinweisen konnte als auf einen, welcher nicht gekommen sei, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben zur Erlösung für Viele. Wir sehen daraus daß, gerade weil jede einzelne Menschenseele vor Gott ihren besonderen Werth hat, Christus einen über dem Wohl

des Einzelnen hinausliegenden höheren Zweck im Auge hatte. Denn so wenig als der Einzelne im Leben völlig isolirt dasteht, sondern seinen Lebensberuf erst in einer Gemeinschaft erfüllen kann, ebensowenig kann auch die Erlösung des Einzelnen alleiniger Zweck sein, sondern muß wieder der Gemeinschaft zu Gute kommen, so daß das höchste Ziel erst dann erreicht ist, wenn alle Menschen von demselben Vertrauen zu Gott beseelt, von demselben Kindschaftsbewußtsein getragen, einander als Brüder erkennen und in Ausübung gegenseitiger Liebe den Willen ihres himmlischen Vaters erfüllen. Dieses hohe Ziel, welches uns, so wie die Menschen einmal sind, als ein unerreichbares Ideal vorkommen muß, nennt er das „Reich Gottes", das Offenbarwerden des göttlichen Willens zum Heil und Segen aller Menschen. Er selber ist von der endlichen Verwirklichung desselben kraft seines Gottesbewußtseins so fest überzeugt, daß er nicht bloß sein ganzes Leben demselben dienstbar macht, sondern, als Selbstsucht und Verblendung sich wider ihn verschwören, auch freiwillig den Tod auf sich nehmen kann in der gewissen Zuversicht, seine Sache damit zum Siege zu führen. Und sofern die Wirkung der That eine ungleich tiefere, ungleich überzeugendere ist als die Wirkung des Wortes, sofern er durch sein Leben und seinen freiwilligen Opfertod seine Worte bestätigt und ihnen damit eine überzeugende Beweiskraft gegeben hat, nöthigt er uns damit, an ihn und sein Werk zu glauben und allen gegentheiligen Erfahrungen zum Trotz die Verwirklichung seines hohen Zieles von der Zukunft zu erwarten.

Ist der Einzelne auf Grund dieses durch Christum vermittelten Gottesbewußtseins sowohl zu Gott als auch zu seinem Mitmenschen in ein neues Verhältniß getreten, so ist damit nothwendig auch eine andere Stellung zur Welt, eine andere Werthung dessen, was für gewöhnlich den Lebensinhalt eines Menschen ausmacht, gegeben. Nicht braucht er der Welt den Rücken zu kehren, vielmehr wird er an *der* Stelle, an die ihn Gott gestellt, und mit *den* Mitteln und Kräften, welche er ihm dazu gegeben hat, treu und gewissenhaft seinen Beruf erfüllen und sich darin als einen zuverlässigen Haushalter bewähren, welcher bereit ist, jeden Augenblick über sein Thun Rechenschaft abzulegen. So wenig als Christus

alle die möglichen Verhältnisse voraussehen konnte, in welche bei einem reichen, gesteigerten Culturleben der Einzelne gestellt werden kann, ebensowenig hat er in dieser Beziehung in's Einzelne gehende, für alle ohne weiteres giltige Vorschriften gegeben. Wo seine Aeußerungen dieser Art eine bestimmte Form annehmen wie z. B. die Aufforderung an den reichen Jüngling zum Verkauf aller seiner Güter, waren sie durch bestimmte Verhältnisse hervorgerufen und auf bestimmte Voraussetzungen individueller Art berechnet. Die allgemein gültigen Richtlinien hat er aber durch sein Leben in unzweideutiger Weise vorgezeichnet. Nicht irdischer Genuß, nicht das rücksichtslose Verfolgen eigener, selbstsüchtiger Ziele, also nicht äußeres Wohlergehen um jeden Preis soll fortan den Lebenszweck ausmachen, sondern wie die Kraft dieses neuen Lebens auf dem Bewußtsein einer lebendigen Gemeinschaft mit Gott beruht, so soll Alles darauf abzielen, diese Gemeinschaft zu stärken und zu kräftigen. Der Einzelne wird sich demgemäß von allem dem frei machen, was dieselbe irgendwie beeinträchtigen oder stören könnte, er wird also darnach trachten, sich weder durch seine eigene Natur noch durch die Welt zu etwas verleiten zu lassen, was dem Willen seines Gottes widerstreitet, er wird vielmehr alles seinen höheren Zwecken dienstbar machen und seine wahre Bestimmung darin erkennen, von den äußeren Dingen unabhängig, allein abhängig zu sein von seinem Gott. Sein Gottesbewußtsein wird ihm sogar Kraft geben, auch in den mannigfaltigen Uebeln, welche das Leben mit sich bringt, wie Krankheit, Leiden, Unglück u. s. w. nicht bloß Störungen und Hemmungen seines Wohlergehens zu erblicken, sondern dieselben im Vertrauen auf den himmlischen Vater als vielleicht bittere und schmerzliche, aber doch wohlgemeinte und heilsame Fügungen zu erkennen und sich um so leichter damit auszusöhnen, je mehr er sich der ihm noch anhaftenden Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit bewußt ist. Eine solche Betrachtungsweise schließt also nothwendig die Gewißheit ein, daß die mit Gott eingegangene Gemeinschaft eine untrennbare ist, also auch durch den Tod nicht aufgehoben werden kann und richtet darum den Blick in die Zukunft, wo der Einzelne der Gemeinschaft mit Gott würdiger sein und dann auch an derselben in vollkommenerer

Weise d. h. ohne die Schatten, welche das irdische Leben noch darauf wirft, Theil haben wird — im ewigen Leben. Was Christus über dieses letztere sagt ist wenig und der Natur der Sache gemäß in Bilder gekleidet, welche dem irdischen Leben entnommen sind. Immerhin bildet dieser Glaube und diese Hoffnung einen wichtigen Theil seines Gottesbewußtseins, wie er denn auch selber die Vollendung seines Lebenswerkes im Reiche Gottes von der Zukunft erwartet. Das neue Leben, welches er im einzelnen Menschen und dadurch in der Menschheit wecken will, hat seinen Schwerpunkt, seine Kraft in Gott, von ihm geht es aus, zu ihm führt es zurück, mit ihm verbindend zu untrennbarer Gemeinschaft. Wie durch seinen Ursprung, so reicht sein Lebenswerk auch durch seine Ziele über diese Welt hinaus und das macht, wenn ich so sagen darf, den transcendenten Charakter des Christenthums aus.

Nun ist aber Christus nicht unvermittelt in die Geschichte getreten, sondern er gehört seiner Geburt nach dem Volke Israel an d. h. dem Volke, welchem Gott in ganz besonderer Weise die Pflege und Entwicklung des religiösen Lebens anvertraut hatte. Dort war sein Erscheinen im Laufe von Jahrhunderten vorbereitet worden, so daß er gewissermaßen als der Schlußpunkt dieser Entwicklung, als die Erfüllung der dort lebendig gewordenen Hoffnungen und Erwartungen begriffen werden kann. Es lag übrigens in der Natur der Dinge und bildete eine nothwendige Voraussetzung seiner Wirksamkeit, daß er das neue Leben, welches er den Menschen vermitteln wollte, an schon vorhandene Gedanken und Begriffe anknüpfen und dadurch seinem Volke verständlich machen mußte. Und dies hat er nun nicht bloß dadurch gethan, daß er allbekannte Begriffe und Ausdrücke sich angeeignet und in seinem Sinn verwerthet, sondern vor allem dadurch, daß er sich selbst in den Zusammenhang der religiösen Entwicklung seines Volkes hineingestellt hat, um so das Recht und die Bedeutung seiner Wirksamkeit Allen einleuchtend zu machen. Dadurch erhielt seine Verkündigung für seine Volksgenossen erst die rechte Farbe, seine Persönlichkeit erst die rechte Beleuchtung. Seine geschichtliche Stellung kann uns also erst verständlich werden, wenn wir ihn nicht bloß im Gegensatz zum religiösen Leben seines Volkes

betrachten, sondern auch auf dasjenige achten, was ihn mit demselben auf's engste verbindet. Wir werden es freilich nach dem Bisherigen nicht anders erwarten dürfen, als daß dies letztere nur einen vorübergehenden Werth haben konnte, sofern es im Vergleich zu dem Neuen, das er gebracht hatte, mehr nur die äußere geschichtlich bedingte Form war, in welche er das Neue einkleiden mußte, die aber unter veränderten geschichtlichen Verhältnissen nothwendig wieder eine andere werden mußte. Es sind vor allem zwei Begriffe, welche er solcher Weise herübernahm und welche jedem Israeliten die göttliche Seite seines Berufes zum Bewußtsein bringen sollten, einmal der Begriff des „Reiches Gottes" und dann der Begriff des „Messias". Aber nicht bloß für das Volk sondern auch für ihn selber waren sie von der größten Bedeutung, sofern sie auch für ihn die nothwendige Form enthielten, in welcher er einerseits seines göttlichen Berufes gewiß geworden war und in welcher er andererseits die Verwirklichung der göttlichen Heilsabsicht zusammenfassen konnte.

Es mag vielleicht auf den ersten Blick befremdlich scheinen, daß wir erst an dieser Stelle auf diese Begriffe zu reden kommen, mit welchen Christus das Recht und die Bedeutung seiner Wirksamkeit dem Volke hat nahe bringen wollen, und es wird dies umsomehr der Fall sein, als man sich in neuerer Zeit daran gewöhnt hat, bei der Charakterisirung des Lebenswerkes Christi den Begriff des Reiches Gottes in den Vordergrund zu stellen. Nun ist freilich wahr, daß dieser Begriff, soviel wir aus den Synoptikern ersehen, im Mittelpunkt der Predigt Jesu steht, daß er also für seine Verkündigung gewissermaßen eine grundlegende Bedeutung haben muß. Aber es läßt sich doch auch nicht läugnen, daß gerade dieser Begriff eine so verschiedenartige Anwendung und Ausführung findet, daß es schwer hält, ja unmöglich ist, alles zu einem einheitlichen Bilde zusammenzufassen. Bald erscheint das Reich Gottes als ein persönliches Heilsgut, bald als ein nach Außen abgeschlossenes Grenzgebiet, bald schließt das letztere nur die eigentlichen Gotteskinder, bald wieder mancherlei verschiedenartige Elemente in sich, bald wird es dargestellt als entwicklungsfähig und allmählich wachsend, bald als der plötzliche und un-

erwartete Abschluß aller irdischen Dinge — kurz, es ist ein Begriff, welchen Christus bald so, bald anders verwendet, wie er ihn eben gerade brauchen kann. So hat man sich denn nicht bloß darüber gestritten, ob er damit nach alttestamentlichem Sprachgebrauch die zur Erscheinung kommende Herrschaft Gottes gemeint habe, oder ob er damit nicht vielmehr das nach den göttlichen Gesetzen geordnete sittliche Gemeinschaftsleben der Menschen habe bezeichnen wollen, sondern es ist vor kurzem wieder die Frage aufgeworfen worden, ob mit diesem Wort etwas bezeichnet werden soll, was schon in der Gegenwart wenigstens dem Anfang nach vorhanden ist, oder ob damit bloß etwas Zukünftiges gemeint, dieser Begriff also von Jesus lediglich eschatologisch gefaßt worden sei. Mit einigem guten Willen kann man freilich Alles beweisen, sobald man vor exegetischen oder textkritischen Gewaltthaten nicht zurückschreckt, eben weil Christus diesen Begriff nicht nur in einem Sinn verwendet hat. Es hat dies auch gar nichts Verwunderliches; denn das, was er bringt, läßt sich unter so verschiedenen Gesichtspunkten betrachten, oder das Reich Gottes in seiner beginnenden Verwirklichung bringt soviel mit sich, schließt so vieles in sich, daß dieser Begriff, wenn er zur Bezeichnung des allgemeinen Heilsgutes beibehalten wird, einen viel mannigfaltigeren Inhalt bekommen muß, als dies bisher der Fall war. Es war das Schlagwort, in welchem sich die ganze Zukunftshoffnung Israels verdichtet hatte, und wir haben uns oben deutlich gemacht, inwiefern Christus gerade in dem Begriff des Reiches Gottes den letzten und höchsten Zweck seiner Wirksamkeit finden mußte. Dadurch daß er ihn aber schon auf die Gegenwart bezogen und ihm damit einen reicheren Inhalt gegeben hat, wollte er sein Wirken dem Volke möglichst nahe legen. Doch sehen wir, daß später, sobald die Reflexion sich geltend machte, dieser Begriff durch andere, die eigenen Heilserfahrungen deutlicher wiedergebende Begriffe verdrängt und dadurch wieder mehr auf seine ursprüngliche Bedeutung reducirt worden ist. So bezeichnet schon Paulus das individuelle Heilsgut mit anderen Worten als Erlösung, als Wiedergeburt, während Johannes dafür den Begriff des Lebens aufgestellt hat. Nach alledem ist es leicht ersichtlich, daß der Begriff des

Reiches Gottes nicht den Schlüssel abgeben kann, um die Verkündigung Christi in ein System zu bringen, daß man also auch nicht von diesem Punkt ausgehen darf, wenn es gilt, seinem Lebenswerk völlig gerecht zu werden.

Ebenso verhält es sich aber auch mit dem anderen, mit dem Messiasbegriff, welcher ihm ebenfalls durch die religiöse Entwicklung seines Volkes an die Hand gegeben war. Noch mehr als durch seine Reichs-Gottes-Predigt, für welche er in dem Täufer Johannes einen direkten Vorläufer hatte, hat er durch den Anspruch, der von den Propheten verheißene Messias zu sein, seine Wirksamkeit mit dem religiösen Bewußtsein seines Volkes verknüpft. Beides hängt freilich insofern enge mit einander zusammen, als in der Erwartung des Volkes das Erscheinen des Messias zugleich auch das Anbrechen des Gottesreiches bedeutete, in welchem er als der Gesalbte an Gottes Statt die Herrschaft ausüben werde. Das Reich Gottes konnte er nur verwirklichen, wenn er sich als den verheißenen Messias wußte, und da die Intensität seines Gottesbewußtseins ihn zu dem ersteren berechtigte, zögerte er auch nicht, sich als den von Gott gesandten Messias zu bekennen und demgemäß die Namen, welche dessen besondere Stellung und Würde andeuten sollten, auf sich zu beziehen. So nannte er sich bald den „Sohn Gottes", bald mit Berufung auf die bekannte Danielstelle den „Menschensohn" und gründete dem Volke gegenüber darauf das Recht und die Bedeutung seiner Wirksamkeit. Dabei ist freilich bemerkenswerth, daß er, soweit wir sehen können, mit dem eigentlichen Messiasbekenntniß zurückgehalten hat, weil der Abstand zwischen ihm und der landläufigen Messiasidee ein zu großer war und er deßhalb wollte, daß sich seine Messianität dem Volke aus seinem Lebenswerk von selbst ergeben sollte (vgl. z. B. die Antwort auf die Messiasfrage des Johannes und diejenige auf das Messiasbekenntniß des Petrus). Dagegen bezeichnete er sich häufig als den Menschensohn, nicht um damit, wie man gemeint hat, seine Messianität noch zu verhüllen, sondern um, entsprechend dem Zusammenhang jener Danielstelle, die sittliche Seite seiner Wirksamkeit in den Vordergrund zu stellen, welche darauf ausging, den Menschen sowohl zu Gott als zu seinen Mitmenschen

in das rechte Verhältniß zu setzen und ihn damit seiner wahren Bestimmung entgegenzuführen. Es liegt vielleicht auch da in dieser mehr allgemeinen Bezeichnung etwas, was im Princip wenigstens über die nationalen Schranken der gewöhnlichen Messiasidee hinausweist. Für sich selber war er überzeugt, der verheißene Messias zu sein, gleichviel ob diese Ueberzeugung bei der Taufe plötzlich und mit der ganzen Kraft religiöser Unmittelbarkeit über ihn gekommen ist, oder ob er sich erst nach langen und schweren Kämpfen zu ihr hat hindurchringen müssen.

Dieser nationale Titel ist, wenn wir seine weltgeschichtliche Bedeutung in's Auge fassen, die besondere Form, in welcher sein Gottesbewußtsein zum deutlichsten Ausdruck kommt und erhält zugleich die Erklärung, warum er trotz seines weitgehenden Zieles seine Wirksamkeit doch im Wesentlichen auf das Volk Israel beschränkt hat. Aber wie der Begriff des Reiches Gottes so hat auch der Messiasbegriff durch Christum eine Weiterbildung erfahren müssen, sofern sich der wirkliche Messias seiner äußeren Machtentfaltung nach keineswegs mit dem erwarteten deckte, und während das Volk Israel gerade an diesem Widerspruch das größte Aergerniß nahm und Christum als einen Gotteslästerer an das Kreuz schlagen ließ, so ist er durch das ihn nie verlassende Gottesbewußtsein dazu gekommen, auch im unschuldigen Leiden und Sterben des Messias eine Förderung und Kräftigung seines Werkes zu erblicken, obschon dies der volksthümlichen Auffassung vom Messias geradezu widersprach. Eine solche durch die Verhältnisse aufgenöthigte Weiterbildung der Messiasidee hatte ihre Kraft eben in dem intensiven Gottesbewußtsein und fand die Lösung des scheinbaren Widerspruches in der festen Ueberzeugung, daß auch der Tod sein Werk nicht hindern könne, sondern erst recht dazu dienen müsse, der Welt seinen wahren Beruf, seine einzigartige Bedeutung zum Bewußtsein zu bringen. Diese souveräne Gewißheit des Sieges, welche er dem äußeren Mißerfolg entgegenzusetzen vermochte, dient somit ganz besonders dazu, dies sein Gottesbewußtsein in das rechte Licht zu setzen und sein Wesen als ein göttliches erkennen zu lassen, sie zeigt uns auch deutlich, daß zwar der Messiasbegriff sowohl für ihn selber wie für seine Volks-

genossen den geschichtlich bedingten und darum nothwendigen Rechtstitel für seine Wirksamkeit abgeben mußte, daß aber der religiöse Gehalt seines Lebens und damit die wahre Bedeutung seiner Persönlichkeit für die Menschen überhaupt auf andere Weise zu bestimmen ist, wie wir dies oben versucht haben. Damit hängt es ferner zusammen, daß in der Folgezeit neben dem Einfluß seiner Persönlichkeit gerade sein Tod eine besondere Bedeutung gewinnt und nach einzelnen Andeutungen, die er selbst gegeben hat, als der deutlichste Beweis der göttlichen Liebe, deren Offenbarer er sein sollte, begriffen werden konnte.

Fragen wir nach alledem wieder: was ist Christenthum? — so werden wir sagen müssen: es ist eine neue, innige Lebensgemeinschaft mit Gott, welche eine andere Werthung der irdischen Dinge, eine festere, unabhängigere Stellung gegenüber der Welt und den Wechselfällen des Lebens und damit auch ein gerechteres, liebevolleres Verhalten unseren Mitmenschen gegenüber zur Folge hat, selbst aber, weil erst durch Christum uns nahe gebracht, uns nur im Anschluß an ihn zu Theil werden kann. Christus hat also weder eine neue Religion noch eine neue Gemeinschaft gestiftet, sofern man dabei an gewisse äußere Bedingungen und Bestimmungen denkt, welche das Neue gegen das Alte sicher stellen sollen. Er hat die Menschen vielmehr in ihrem Beruf und in ihrem Lebenskreis gelassen, auch wenn sie bekehrt d. h. für das neue Leben gewonnen waren. Und wenn er eine Anzahl Jünger in seine Nähe berufen hatte, welche gewissermaßen eine neue Gemeinde bildeten, so geschah dies, wie er selber sagte, lediglich zu dem Zwecke, damit sie täglich um ihn seien, um, wenn sie selber in diesem neuen Leben erstarkt wären, dasselbe wieder Anderen bringen und auf diese Weise sein Werk fortsetzen zu können. Weil aber er es war, welcher dasselbe nicht bloß vermittelt, sondern zuerst und allein in voller Reinheit und Klarheit zum Ausdruck gebracht hatte, so mußte die Verkündigung desselben nothwendig zu einer Verkündigung seiner Persönlichkeit werden. Sofern aber diese letztere für alle Zeiten den deutlichsten, überzeugendsten Beweis nicht nur für die Möglichkeit, sondern auch für die Wirklichkeit dieses neuen Lebens enthält,

können wir auch in aller Kürze sagen: Christus selber ist das Christenthum.

II.

Was macht das Christenthum zur Weltreligion?

Der Ursprung des Christenthums liegt in der Persönlichkeit Jesu Christi, in ihm und durch ihn ist es zum ersten Mal wirksam gewesen und von ihm aus hat es sich, das geistige und religiöse Leben der Menschen einem Sauerteige gleich durchdringend, als eine neue Lebenskraft immer weiter verbreitet, bis es im Laufe der Zeit für die Völker des Abendlandes eine das ganze Leben beherrschende Kulturmacht geworden ist. Aber mit diesem Erfolge nicht zufrieden greift es bis auf den heutigen Tag immer weiter um sich, nimmt muthig den Kampf auf gegen jede andere Religion und wird damit nicht eher zur Ruhe kommen, als bis es sein Wahrzeichen, das Kreuz, in allen Ländern des Erdkreises aufgerichtet und alle Menschen, gleichviel welchem Volke sie angehören, in seinen Dienst gezwungen hat. Seine Siegeszuversicht gründet sich auf die Ueberzeugung, daß Gott durch Jesum Christum den allein wahren Weg zum Heil resp. das alleinige Mittel geoffenbart hat zum Verständniß und zur Beseitigung der mannigfaltigen Uebelstände und Schattenseiten, welche sonst für jeden ernsteren Menschen das Leben des Einzelnen sowohl wie dasjenige der Gesammtheit als ein zweifelhaftes, ja trostloses Gut erscheinen lassen. Sofern es aber durch seine Ausbreitung eine geschichtliche Macht geworden und als solche im Leben der Menschheit wirksam ist, drängt sich uns nun die Frage auf: worauf beruht diese seine welterobernde Macht, was macht seine Ueberlegenheit aus gegenüber den anderen Religionen, worauf ruht seine weltgeschichtliche Bedeutung oder was macht das Christenthum zur Weltreligion?

Haben wir im Vorangehenden das Wesen des Christenthums richtig dahin bestimmt, daß es seinen Schwerpunkt hat in einer innigen Lebensgemeinschaft mit Gott, welche für den Menschen nothwendig eine andere Betrachtungsweise des irdischen Lebens und seiner Güter und demgemäß auch eine andere Handlungs-

weise mit sich bringt, so haben wir damit zugleich angegeben, worauf es bei dem einzelnen Menschen abzielt. Jeder soll dasselbe erleben, dasselbe erfahren, nämlich dieselbe innere Freiheit von Sünde und Schuld, dieselbe Sicherheit gegenüber der Welt und dies beides ruhend auf demselben Gemeinschaftsbewußtsein mit Gott, welches seinen entsprechendsten Ausdruck findet in dem Verhältniß eines Kindes zum Vater. Sofern dadurch der Einzelne innerlich zu Ruhe und Frieden kommt und der Theilnahme am göttlichen Leben gewiß wird, muß es von ihm als eine Befreiung, als eine Erlösung empfunden werden, als eine Erlösung aus der Noth, in welche ihn zunächst die Welt und, je mehr seine sittliche Erkenntniß wächst, sein eigen Gewissen zu bringen pflegt. Darum wird das Christenthum mit Recht vor Allem als eine Erlösungsreligion bezeichnet.

Ein Vergleich mit anderen Religionen zeigt, daß ihm dasselbe Schema zu Grunde liegt wie jeder Religion überhaupt, daß dasselbe hier aber die größtmöglichste Vertiefung gefunden hat. Es sind immer dieselben Begriffe, welche das Wesen einer Religion ausmachen, auf der einen Seite der Begriff der Gottheit und auf der anderen der Begriff der Noth, die erstere soll den Menschen von der letzteren befreien, ihn erlösen. Was die Religionen von einander unterscheidet, ist zunächst der verschiedene Inhalt, den diese beiden Begriffe je nach der geistigen Entwicklungsstufe des Menschen erhalten und welcher naturgemäß auch die erwartete Hilfe nach Form und Inhalt bestimmt. Wie der Begriff der Gottheit einen verschiedenen Inhalt gewinnen kann, anhebend beim Fetischismus, wo sie als ein Stück der Natur erscheint, aufsteigend zur Personifikation der Naturkräfte im Polytheismus, welcher selbst wieder der Vorstellung eines obersten Gottes ruft, bis mit der wachsenden Erkenntniß der Natur und ihres Zusammenhanges der Gedanke von der Einheit und Geistigkeit Gottes als alleiniger, dem Wesen der Gottheit entsprechender Vorstellung sich Bahn bricht und alle anderen Begriffe verdrängt, — so kann auch der Begriff der Noth und demgemäß die von der Gottheit erwartete Hilfe je nach der Stufe der betreffenden Religion einen verschiedenen Inhalt bekommen, von der leiblichen Noth, wo es sich um

Heilung von Krankheit, um Abwendung von Unglück, kurz um Gewährung irdischer Güter handelt, bis zur sittlichen Noth, welche nur durch Gewährung geistiger, sittlicher Güter gehoben werden kann. Daß die Entwicklung dieser beiden Begriffsreihen in enger Wechselwirkung steht, bedarf weiter keines Beweises und ebenso auch das Andere nicht, daß in diesem Zusammenhang betrachtet, das Christenthum in jeder Beziehung den Höhepunkt dieser Entwicklung bezeichnet, über den hinaus eine Weiterbildung nicht möglich ist. Das Christenthum hat einerseits die reinste und höchste Vorstellung von Gott und andererseits die tiefste Auffassung von der menschlichen Noth, womit denn zugleich auch gesagt ist, daß es zu seinem Verständniß eine gewisse geistige, vor allem sittliche Erziehung voraussetzt. Schon damit zeigt es sich aber nicht nur in religiöser, sondern auch in geistiger und sittlicher Beziehung den meisten Religionen überlegen, wie es denn auch jeweilen nur da recht hat Wurzel fassen können, wo die Völker durch ihre geschichtliche Entwicklung dafür reif geworden waren.

Nun ist es freilich wahr, daß andere Religionen Aehnliches erstrebt und ihren Anhängern Aehnliches verheißen haben, wir brauchen nur an die vielen fremden Kulte und Mysterien zu denken, welche zur Zeit des Christenthums im Abendland Eingang gefunden haben, weil man in ihnen etwas wie eine Erlösung von dieser Welt der Sünde und der Vergänglichkeit zu finden hoffte. Auch war ja das griechische Denken auf dem Wege philosophischer Spekulation nicht bloß zur Forderung eines höchsten Gottes gekommen, sondern hatte auch die Bedeutung des Sittengesetzes für das Wohl und das wahre Glück der Menschen erkannt und dasselbe für einen jeden als verpflichtend hingestellt. Aber während die philosophische Reflexion ihrer Natur nach immer nur Gemeingut eines kleinen Kreises bleibt, nämlich der geistig Bevorzugten, und es ihr auch da nur bei Wenigen gelingt, dieselben zu einer höheren Sittlichkeit zu erziehen, während ferner die alten Mysterien die ihnen fehlende religiös-sittliche Thatkraft durch Gemüthsaffektionen, durch eine künstliche Steigerung des Gefühlslebens zu ersetzen suchten und so den Eingeweihten die Erlösung als einen mystischen Genuß nur für Augenblicke verschaffen konnten, so hat

das Christenthum gerade auch unter den einfachen Leuten große Massen ergreifen, dieselben zu einer höheren Sittlichkeit erziehen und ihnen durch diese Erziehung die Erlösung als einen bleibenden Besitz sicher stellen können. Fragen wir nun, was dasselbe solcher Weise vor allen jenen Produkten einer hohen geistigen Kultur voraus hat, was ihm seine Ueberlegenheit sichert, so wird die Antwort lauten: weil das, was seinen Inhalt ausmacht, nicht auf theoretischem Wege gewonnen, also nicht das Ergebniß einer philosophischen oder religiösen Spekulation oder Schule ist, sondern mitten aus dem religiösen Bewußtsein eines Volkes heraus sich in einer bestimmten Persönlichkeit als ein neues Leben kundgethan hat und darum mit der allem Leben eigenen natürlichen Kraft und Unmittelbarkeit die Menschen hat ergreifen können. Das Christenthum ruht nicht auf einer durch Kombination verschiedener Gedanken und Begriffe gewonnenen Theorie, sondern auf dem Offenbarwerden Gottes durch eine bestimmte Persönlichkeit, wo es als etwas Wirkliches geschaut und erfahren werden kann; es schwebt nicht als ein Gedankending in der Luft, welches von den wechselnden Strömungen menschlichen Denkens und Empfindens hin und her geworfen wird und darum keine Gewähr der Wahrheit in sich schließt, sondern es ruht auf einer geschichtlichen Thatsache, welche für alle diejenigen die volle Ueberzeugungskraft hat, welche sich damit in Zusammenhang bringen. Jesus Christus ist die Persönlichkeit, von welcher sich dieses neue Leben in die Menschheit ergoß, er ist es, welcher dasselbe dem Einzelnen verbürgte. Seine Persönlichkeit, welche als eine geschichtliche Thatsache für immer feststand und von einem jeden verstanden werden konnte, trat darum nicht bloß in den Mittelpunkt der Verkündigung, sondern wurde auch zugleich der sicherste Beweis für die innere Wahrheit des Christenthums.

Inwiefern von ihm ein neues religiöses Leben ausgeht, zeigt sich daran, daß sein Leben der Maßstab wird, an welchem die Menschen ihr eigenes Leben messen. Er erscheint nicht bloß als das Vorbild der dem Menschen ermöglichten Gemeinschaft mit Gott, sondern auch als das Vorbild der diesem Verhältniß entsprechenden Lebensführung, so daß sein Leben für uns zugleich

die bindende Verpflichtung enthält, ihm ähnlich zu werden. Nicht er hat die Forderungen des Sittengesetzes aufgestellt, wir haben vielmehr schon oben darauf hingewiesen, daß er, theoretisch betrachtet, in dieser Beziehung nichts Neues verkündet hat. Aber sofern er dieses Alles gelebt und nicht bloß gelehrt hat, hat er den Menschen nicht bloß die Verpflichtung auferlegt, ihm darin nachzufolgen, sondern ihnen zugleich zum Bewußtsein gebracht, wieviel ihnen in dieser Beziehung noch fehlt, so daß ihnen gerade im Vergleich mit ihm ihre sittliche Noth besonders deutlich zum Bewußtsein kommen und das Verlangen nach Hilfe und Erlösung wecken muß. Seine Persönlichkeit enthält einerseits den allermächtigsten Antrieb zur Erfüllung des Sittengesetzes, muß aber andererseits die Menschen auch wieder entmuthigen, sofern sie im Vergleich mit ihm erst recht die Unmöglichkeit fühlen, es ihm gleichzuthun. Dies Gefühl der sittlichen Unfähigkeit, der sittlichen Noth tritt darum im Christenthum mit besonderer Schärfe hervor. Aber während sonst bei der philosophischen Ethik die Kluft zwischen Wollen und Vollbringen, zwischen Sollen und Können unüberbrückt bleibt und mit der Zeit eine Abschwächung des sittlichen Pflichtgefühls, eine moralische Gleichgiltigkeit und Halbheit zur Folge hat, so vermag das Christenthum diese Kluft dadurch zu überbrücken, daß es durch die Kraft des Gottesbewußtseins dem Menschen eine innere Freiheit von dem Schuldgefühl ermöglicht, so daß der Wille, anstatt durch dasselbe gelähmt zu werden, gerade aus der Verbindung mit Gott neuen Muth und neue Kraft schöpft, weiter zu streben, weil er überzeugt ist, sein Ziel schließlich doch zu erreichen. Wie das Lebendigwerden dieses Gottesbewußtseins durch die Persönlichkeit Christi ermöglicht ist, so wird dieses Freiwerden von der Schuld, welches als Vergebung empfunden wird, durch ihn, durch seinen Heilandsberuf als eine That Gottes erlebt und wirksam. Sofern Gott uns durch ihn erkennbar und faßbar entgegentritt, ist sein Leben für uns ein Erweis der göttlichen Liebe, wie es uns auch ein Erweis des göttlichen Willens ist, und die nothwendige Frucht dieser Doppeloffenbarung des göttlichen Wesens ist völlige Hingabe und kindliches Vertrauen. Darum ist das Christenthum untrennbar mit der Persönlichkeit Christi ver-

bunden, darauf ruht seine Kraft, seine Stärke; es davon trennen hieße ihm die Lebensquelle abgraben. Wir sehen denn auch, daß überall da, wo es im geschichtlichen Leben der Menschen jeweilen einen neuen Aufschwung nimmt, die Persönlichkeit Christi wieder mehr in den Vordergrund gestellt und eben dadurch neues Leben geweckt wird.

Dieses neue Leben soll nun aber nicht bloß dem Einzelnen, sondern es soll ebenso auch der Gemeinschaft zu Gute kommen, womit ein weiterer Vorzug des Christenthums gegeben ist. Während die anderen Religionen entweder individuell oder social bestimmt sind d. h. entweder auf das Wohl des Einzelnen abzielen und ihm, abgesehen von seinen Mitmenschen dies oder jenes Gut gewähren, oder aber das Gesammtwohl im Auge haben und dem Einzelnen nur zu Gute kommen, sofern er ein Glied des betreffenden Volkes oder der betreffenden Gemeinschaft ist, so fällt im Christenthum beides zusammen. Zwar kommen selbstverständlich bei jeder Religion beide Gesichtspunkte mehr oder weniger in Betracht, aber nur so, daß der eine dem anderen untergeordnet ist, daß z. B. die Erfüllung des Sittengesetzes nicht Selbstzweck ist, sondern nur die nothwendige Bedingung, um das persönliche Heilsgut zu erlangen. Wir sehen dies am deutlichsten im Buddhismus, wo trotz einer scheinbar erhabenen Sittenlehre der absolute Egoismus zum Prinzip erhoben wird, sofern die auf die Spitze getriebene Selbstlosigkeit nur der Abtödtung des eigenen Ich dienen muß. Das Christenthum aber stellt eben dadurch, daß es auf eine sittliche Erziehung und Charakterbildung des Einzelnen ausgeht und denselben darin sein höchstes Gut erkennen läßt, das ganze Gemeinschaftsleben der Menschen auf eine andere Grundlage und bringt demselben solcher Weise in mehr als einer Beziehung reiche Förderung und reichen Gewinn.

Wir haben oben darauf hingewiesen, daß dem Christenthum eine besondere Werthung der Persönlichkeit zu Grunde liegt, und daß es die Voraussetzung der Wirksamkeit Christi war, daß jede Menschenseele für Gott ihren besonderen Werth hat und zu diesem höheren Leben berufen ist. Da nach griechisch-römischer Auffassung der einzelne Mensch nur etwas galt, sofern er irgendwie dem Staate

etwas nützte, alle Anderen dagegen wenig oder nichts zu bedeuten hatten, so mußte schon dies bei den letzteren einen freudigen Widerhall finden und als eine Befreiung empfunden werden, wie denn auch das Christenthum der Hauptsache nach gerade bei den „kleinen Leuten" d. h. bei solchen, welche sich in untergeordneter Lebensstellung befanden, bei Handwerkern, Sklaven, Armen und besonders bei den Frauen zuerst Eingang gefunden hat. Dieselbe Werthung der Persönlichkeit muß nun aber auch im Verkehr der Menschen untereinander zum Ausdruck kommen und dazu führen, daß dieselben, weil sie in ihrem Mitmenschen den zum gleichen Ziel berufenen Bruder erkennen, in der gegenseitigen Anerkennung und Förderung ihre eigentliche Lebensaufgabe erblicken. Das Christenthum ist darum die Religion, welche, von höheren Gesichtspunkten aus und nach ihrem göttlichen Werthe gemessen, die Gleichstellung der Menschen verkündet und darum die Bruder- und Nächstenliebe zur obersten Norm des Sittengesetzes macht. Es ist also, ob es sich auch zunächst an den Einzelnen wendet und sein Wohl im Auge hat, ob es auch, wie dies eigentlich im Wesen der Religion liegt, individuelle Bedürfnisse befriedigen will, doch seinem inneren Wesen nach social d. h. auf das Zusammenleben der Menschen gerichtet und darum auch für dieses von der größten Bedeutung. Dies zeigt sich auch daran, daß es sich nicht mit der negativen Fixirung des Sittengesetzes begnügt, sondern an ihre Stelle positive Forderungen setzt, welche darauf ausgehen, die Menschen zu einander in ein besseres Verhältniß zu bringen und damit ihr gegenseitiges Wohl zu fördern. Diese auf die Gemeinschaft und nicht bloß auf den Einzelnen abzielende Bedeutung des Christenthums findet ihren entsprechenden Ausdruck in der Reichs-Gottesidee, sofern sie darin als die Verwirklichung des göttlichen Willens erscheint, welcher das Wohl des Einzelnen mit dem Wohl der Gesammtheit in eine innige Wechselbeziehung setzt.

Aehnliche, zum Theil gleichlautende sittliche Forderungen sind freilich auch außerhalb des Christenthums aufgestellt worden. Aber während sie dort für die große Masse eine unverstandene Theorie blieben oder durch egoistische Beweggründe in ihrem sittlichen Werthe wieder abgeschwächt wurden, in keinem Fall aber eine

umfassende Anwendung gefunden haben, so liegt im Christenthum die Kraft, dieselben auch auszuführen, und wir brauchen bloß daran zu erinnern, was im Laufe der Zeit die christliche Liebe gethan und erreicht hat, so werden wir ohne Weiteres gestehen müssen, daß da eine Macht lebendig ist, welche für sich allein schon dem Christenthum den Sieg sichern würde. Erinnern wir uns daran, wie sich der indische Kastengeist auch im Buddhismus noch geltend macht und die Menschen nach Stand und Geschlecht auseinander hält, wie die semitischen Völker mit ihrem stark ausgeprägten Stammesgefühl sich nur ihren eigenen Stammes- und Volksgenossen gegenüber verpflichtet fühlen, wie es erst die griechische Philosophie war, welche den Gedanken des Weltbürgerthums erfaßt und die allgemeine Menschenliebe als ein Postulat der Sittenlehre aufgestellt hat, wie aber von einer praktischen Durchführung dieses Postulates erst dann die Rede sein konnte, als mit dem Christenthum auch die nöthige Kraft dazu gegeben war, so liegt auf der Hand, welch reichen Gewinn dasselbe nicht bloß für den Einzelnen, sondern auch für das Gemeinschaftsleben der Menschen mit sich bringen mußte. Die Liebe zum Nächsten, die Förderung seines Wohles, gleichviel wer er nun sein mag, das ist eben eine jener herrlichen Früchte, welche das durch Christum in die Welt gekommene neue Leben in den Menschen zur Reife bringt und die innere Wahrheit des Christenthums zum Heil und Segen der Menschen lauter und eindrücklicher verkündet, als dies mit den tiefsinnigsten Lehren geschehen könnte.

Nun liegt es freilich an der Unvollkommenheit, an dem sittlichen Mangel, an der Sündhaftigkeit der Menschen, daß diese Liebe nicht in der Weise zur Geltung kommt, wie sie sollte, und daß eben deßhalb die volle Verwirklichung der Reich-Gottesidee noch in weitester Ferne liegt. Wenn daher im Gemeinschaftsleben der Christen sich noch immer die größten Mängel und Uebelstände zeigen, so darf dies nicht, wie es oft mit Unrecht geschieht, dem Christenthum zur Last gelegt werden, sondern die Schuld liegt eben an dem sittlichen Mangel, an der Unfähigkeit der Einzelnen, das neue Leben, welches in ihnen begonnen hat, nun auch in vollem Umfang zum Ausdruck kommen zu lassen. Die Menschen

müssen eben erst dazu erzogen werden. Sie sind nicht von einem Augenblick zum anderen umgewandelt, sondern das neue Leben muß in ihnen wachsen und stark werden, ehe es durch sie nach Außen wirksam werden kann. Da ist es denn nicht anders möglich, daß neben dem neuen immer noch das alte Wesen sichtbar wird, daß sowohl im Leben des Einzelnen wie der Gesammtheit auf Fortschritte wieder Rückschritte folgen, und daß dieses Wiederspiel auch in den äußeren Erscheinungsformen des Christenthums, in den einzelnen Kirchen in verschiedener Weise zum Ausdruck kommt. Es gehört aber mit zu dieser Entwicklung und zeigt nur um so deutlicher die Macht und den Einfluß des Christenthums für das Zusammenleben der Menschen, daß christliche Grundgedanken, welche bei der Ausgestaltung und Herrschaft der äußeren Kirchen zu kurz kommen oder gar in Vergessenheit gerathen, sich mit Gewalt immer wieder zum Durchbruch verhelfen: so die Gedanken der persönlichen Heilsgewißheit in der Reformation, so die Gedanken von der Gleichheit und Brüderlichkeit aller Menschen in der französischen Revolution. Denn wenn sich die letztere in blindem Haß nicht nur der Kirche, sondern auch dem Christenthum selber entgegenstellen wollte, so waren es doch im Grunde christliche Gedanken, denen sie, freilich ein gewaltiger Widerspruch, mit Mord und Todtschlag zum Sieg verholfen hat. Und wenn sich heute der vierte Stand erhebt und mit dem Verlangen nach Umgestaltung der bestehenden Verhältnisse die besitzenden Klassen in Angst und Schrecken jagt, so ist auch da nicht zu verkennen, daß er dadurch vor allem die Christen an ihre Christenpflicht mahnt, sofern das Christenthum, wenn es überall zum vollen Ausdruck gekommen wäre, solche Uebelstände gar nicht hätte aufkommen lassen. Daß die Art und Weise, wie dieses Verlangen gestellt wird, und auch die Folgerungen, welche daran geknüpft werden, mit christlichem Wesen nichts zu thun haben, sondern sich meistens sogar zu ihm in bewußten Gegensatz stellen, beweist nur, wie nöthig es ist, daß die Lösung dieser Fragen auf christlichem Boden geschieht, weil dadurch allein eine friedliche und wirklich gedeihliche Entwicklung zum Wohl Aller zu Stande kommt. Denn das Christenthum zielt seinem Wesen nach auf möglichste Ueberwindung

und Abstellung aller dieser Uebelstände ab, sofern es durch die Erziehung des Einzelnen zur sittlichen Reife zugleich das weitere Ziel im Auge hat, das Zusammenleben der Menschen auf eine andere Basis zu stellen, daß nicht bloß jeder sein Recht erhält, welches ihm unter den bisherigen Verhältnissen so oft verkürzt und vorenthalten wird, sondern daß ein jeder in der Liebe und im Dienste des Nächsten seine Aufgabe, seine Pflicht und seine Freude findet.

Wenn wir es aber dazu berufen sehen, in solch welterschütternden Fragen den Ausschlag, die Lösung zu geben, wenn wir uns sagen müssen, daß da, wo es ihm nicht gelingt, die Menschen eben noch nicht reif dafür sind, es ganz zu verstehen und zu verwirklichen, da muß uns fürwahr seine Größe und Erhabenheit überwältigen und seine weltgeschichtliche Bedeutung deutlich zum Bewußtsein bringen, da fühlen wir es auch, daß so rein und klar, so einfach und durchsichtig sein Anfang gewesen, sein Fortschritt und seine Entwicklung in der Menschheit ein beständiger Kampf ist, ein Kampf des Lichtes gegen die Finsterniß, der Liebe gegen die Selbstsucht, des Guten wider das Böse und Unreine, ein Kampf um den ewigen Werth des Menschen, welcher, seiner sittlichen Persönlichkeit nach zur Theilnahme am göttlichen Leben befähigt, in der Gemeinschaft mit seinen Mitmenschen dazu heranreifen soll. Und weil es nicht bloß Lehre oder Theorie ist, so ist es auch nicht bloß das Reich der Gedanken, und weil dieses Leben darnach ringt, immer reiner, immer völliger zum Ausdruck zu kommen, so ist es auch nicht bloß das menschliche Herz, sondern diese Welt, das Leben und die Geschichte der Menschheit, wo dieser Kampf ausgefochten wird, so daß der endliche Sieg desselben auch dieses irdische Leben verklären würde. Ja darin liegt ein gewaltiger Unterschied zwischen Christenthum einerseits und Buddhismus und Muhamedanismus andererseits, daß wenn es auch seine Vollendung mit Hilfe des Glaubens in die Ewigkeit verlegt, es doch nicht nöthig hat, dieser Welt als einem unverbesserlichen Jammerthal den Rücken zu kehren, sondern Lebenskraft und Lebensmuth genug besitzt, den Kampf mit ihr aufzunehmen, sie umzugestalten und sie als Mittel zu benützen zur geistigen und sittlichen Erziehung der Menschen.

Das Christenthum ist also ebenso weit entfernt von dem Optimismus derjenigen, welche nichts Anderes kennen als diese Welt mit ihren Genüssen und in der freien Entfaltung des Individuums ihren Lebenszweck dahin bestimmen, es sich möglichst angenehm zu machen, — als von dem krankhaften Pessimismus, welcher als das Produkt einer übersättigten Kultur durch die Reflexion alle Unmittelbarkeit des Empfindens verloren hat und darum nur noch die Schattenseiten dieser Welt sieht und sich im Ekel oder Ueberdruß davon abwendet. Es will vielmehr dem irdischen, vergänglichen Leben den rechten Werth, den rechten Inhalt geben, indem es alle Verhältnisse durchdringt, das Unreine daraus verbannt, um damit das Leben selber zu heben. Es ist also seinem Wesen nach nicht, wie man es oft dargestellt hat, Weltverneinung, so wenig als Christus etwa wie Buddha ein Einsiedler gewesen ist, so wenig er seine Anhänger dazu aufgefordert hat, der Welt ohne Weiteres den Rücken zu kehren. Wenn er es in einzelnen Fällen gethan hat, so geschah dies nur insofern, als diese seinem Werke hinderlich war. In diesem, aber auch nur in diesem Sinn kann, ja muß bei ihm von einer Weltverneinung die Rede sein, und wenn die betreffenden Aeußerungen Christi zu gewissen Zeiten nicht nur Einzelne, sondern ganze Schaaren dazu geführt haben, der Welt den Rücken zu kehren, um unter mannigfaltigen Entbehrungen und Kasteiungen ihrem Gott ungestört und ganz leben zu können, so mochte dies seinen Grund in individuellen Stimmungen und Bedürfnissen oder auch in den Verhältnissen und Anschauungen der Zeit haben und war eine der verschiedenen Formen, und zwar keineswegs immer eine der schlechtesten, in welchen sich das christliche Leben zum Ausdruck zu bringen suchte. Wie übrigens auch da die Lebenskraft des Christenthums stärker war als die äußere Form und auch diejenigen, welche sich aus der Welt zurückgezogen hatten, wieder auf ihre Weise dem Gemeinschaftsleben der Menschen dienstbar machte, sehen wir daran, daß nicht nur die Klöster im Morgen- und Abendland zu Pflanzstätten christlicher Kultur und Wissenschaft geworden sind und so das äußere Leben, dem jene entflohen waren, mächtig gefördert haben, sondern daß sogar in Gregor VII. ein Mönch aus lauter

Weltverneinung zum Weltbeherrscher geworden ist. Die katholische Kirche hat freilich durch ihre Werthschätzung der Askese und dadurch, daß sie das religiöse Leben in bestimmte Formen bannte und damit vom gewöhnlichen Leben unterschied, solchen Anschauungen Vorschub geleistet, aber sie hat doch den Völkern des Abendlandes mit dem Christenthum eine reiche Kultur gebracht und eine christliche Kunst geschaffen, welche es durch die That beweist, daß dieses im Stande ist, sich die Welt nach ihren verschiedenen Seiten hin dienstbar zu machen und sich ihrer Güter als Geschenken Gottes zu erfreuen. So gewiß unsere Kultur die höchste ist, ist sie dies doch nur unter dem Einfluß des Christenthums geworden, wie sie denn auch auf der Anerkennung des sittlichen Werthes der einzelnen Persönlichkeit ruht und schon durch die Gleichstellung der Frau, durch die Aufhebung der Sklaverei, durch die mannigfaltigen Einrichtungen der Hilfsbereitschaft und Fürsorge für die armen und leidenden Brüder sich deutlich von derjenigen anderer Völker unterscheidet. Daß in dieser Beziehung noch immer nicht genug und auch Vieles nicht in der rechten Weise geschieht, kann das, was geschehen ist, nicht verdunkeln, und wenn die Arbeits- und Dienstverhältnisse unserer Zeit eine moderne Sklaverei geschaffen haben, welche noch viel schlimmer ist als die alte, so ist dies neben allen anderen Uebelständen und Schattenseiten unseres Kulturlebens nur ein Beweis, daß das Christenthum noch immer nicht in vollem Umfang zum Ausdruck gekommen ist. Wie wenig aber hat der Muhamedanismus, wie wenig der Buddhismus in dieser Beziehung geleistet!

Damit ist die Stellung des Christenthums zur Welt am besten bezeichnet. Es steht ihr nicht feindselig und ebensowenig gleichgiltig gegenüber, es will dem Menschen auch in dieser Beziehung dienen und helfen, daß er sie beherrschen und damit der Gefahr entgehen kann, sich selber, seine sittliche Persönlichkeit darin zu verlieren. Im Gegensatz zur katholischen Kirche, welche verschiedene Stufen der Heiligkeit unterscheidet, je nachdem das Leben ganz oder nur theilweise Gott geweiht wird, hat sich die richtige Erkenntniß in dieser Beziehung erst durch die Reformation wieder Bahn gebrochen, sofern von Luther der Satz aufgestellt wurde,

daß jeder Stand, jeder Beruf, wenn er vom christlichen Geist durchdrungen sei, ein Gottesdienst sein könne. Die Welt als Ausdruck für das Irdische in allen seinen Ausgestaltungen und Verhältnissen kann unmöglich dem Christenthum entgegenstehen, solange sie den sittlichen Werth des Menschen nicht gefährdet; in dem Wechselverkehr mit ihr soll dieser vielmehr zu einem sittlichen Charakter heranreifen und so sein Gemüths- und Geistesleben veredeln, gemäß dem Wort des Apostels, daß Alles unser ist, weil dem Reinen Alles rein sein kann. Man darf vielleicht noch weiter gehen. Die heitere Lebensfreude, welche in der Jugendzeit der Menschheit das Verhältniß des Menschen zur Welt bezeichnete und ein freudiges und kräftiges Wirken zur Folge hatte, ist geschwunden, seitdem der Mensch zu sittlichem Leben erwacht und dadurch mit sich selbst und der Welt in Streit gerathen ist. Hat das Christenthum nicht auch in dieser Beziehung eine Aufgabe zu erfüllen, will es nicht durch sittliche Erziehung, durch das Bewußtsein der Gemeinschaft mit Gott den Menschen wieder mit der göttlichen Schöpfung in Einklang bringen und damit auf einer neuen Grundlage jenen Frieden, jene Lebensfreude auf's Neue ermöglichen? Man ladet sich freilich durch solche Fragen leicht den Vorwurf mangelnden Ernstes auf und kommt in den Verdacht, die Zukunft des Christenthums in einem Kulturideal verflachen zu wollen. Es klebt eben auch uns Protestanten noch mancher Rest katholischer Anschauung an, welcher uns daran hindert, zur rechten christlichen Freiheit hindurchzudringen, die Bedeutung des Christenthums auch für das Kulturleben anzuerkennen und in der Förderung desselben den Willen Gottes zu sehen. Die Geschichte oder besser das Beispiel einzelner christlicher Persönlichkeiten zeigt uns, daß richtig verstanden, das Reinmenschliche auch das Christliche ist und umgekehrt. Das Christenthum ist eben nicht wie die anderen Religionen ein künstliches Mittel, um sich über die mancherlei Schattenseiten und Widersprüche des Lebens hinwegzuträumen, sondern es ist eine Lebenskraft, welche dadurch, daß sie den Menschen mit Gott in Verbindung setzt und ihn zu einer sittlichen Persönlichkeit erzieht, sein eigentliches Wesen erst recht zur Entfaltung bringt und ihn dadurch befähigt, den mannigfaltigen auf ihn einstürmenden

Eindrücken gegenüber seiner selbst Herr zu bleiben und jene Schattenseiten nach und nach zu überwinden.

Nun ist es freilich wahr, daß der Einzelne dies Alles nur in unvollkommener Weise verwirklicht, und daß deßhalb das Christenthum seinem äußeren Erfolge nach weit hinter dem zurückbleibt, was wir nach dem Bisherigen zu erwarten uns könnten berechtigt glauben. Wie Christus selbst, so blicken aber auch seine Nachfolger erwartungsvoll in die Zukunft, dessen gewiß, daß ihre Sache, weil es Gottes Sache ist, nicht untergehen kann, sondern sich allen Hindernissen zum Trotz schließlich doch vollenden muß, sei es in dieser, sei es in einer andern Welt. Das Christenthum selbst, sofern es eine geschichtliche Größe ist und sich demgemäß nur allmählich verwirklichen kann, verlegt seinen endgiltigen Sieg in eine ferne Zukunft, welche, ob sie sich wohl einer näheren Betrachtung entzieht, dem Glauben darum um nichts weniger sicher ist. Denn der persönliche Werth, dessen sich der Einzelne in der Gemeinschaft mit Gott bewußt geworden ist, sichert ihm die Zukunft auch über den Tod hinaus, so daß es für ihn einen wesentlichen Bestandtheil seines Glaubens ausmacht, an der kommenden Vollendung auch seinen Theil zu haben. Darum hat das Christenthum neben dem Glauben und neben der Liebe auch die Hoffnung auf seine Fahne geschrieben, und eine Religion, welche eine solche Hoffnung zu wecken und lebendig zu erhalten vermag, hat schon dadurch den Beweis nicht nur für ihre Lebenskraft, sondern auch für ihre innere Wahrheit erbracht. Im Grunde ist aber diese Hoffnung nichts Anderes als ein besonderer Ausdruck des Glaubens, wie er aus der rechten Erkenntniß und Würdigung der Persönlichkeit Jesu Christi mit Nothwendigkeit hervorgehen muß. So kommen wir denn auch hier wieder darauf zurück, daß die Kraft, die Ueberlegenheit des Christenthums darauf beruht, daß es in einer geschichtlichen Persönlichkeit als ein neues Leben wirksam geworden ist, und daß keiner mit offenem Auge und verlangendem Herzen daran vorübergehen kann, ohne davon ergriffen, ohne davon erfüllt zu werden.

Haben wir im Bisherigen die praktische Bedeutung des Christenthums in's Auge gefaßt und gesehen, daß es in dieser

Beziehung durch Nichts überboten werden kann, so werden wir nun auch auf die äußere Erscheinung achten müssen, in welcher es sich jeweilen unter den Menschen zur Geltung bringt. Denn soviel ist klar, daß, wenn es auch seinem Wesen nach eine neue Lebenskraft ist, sein Inhalt in gewisse Gedanken und Begriffe gefaßt werden und in bestimmten Formen und Einrichtungen zum Ausdruck kommen muß. Jedes Leben bedarf einer Form, in die es sich kleidet, durch die es sich äußert, und diese Form ist wieder abhängig von der Umgebung, von den zufälligen Verhältnissen, die es um sich vorfindet, und wird deßhalb, wenn diese wechseln, sich ebenfalls umwandeln müssen. In der Fähigkeit sich den äußeren wechselnden Verhältnissen anzupassen, liegt darum der beste Beweis der vorhandenen Lebenskraft. Soll nun eine Religion Weltreligion werden, d. h. soll sie verschiedenartige Völker unter sich befassen, soll sie auch im Wechsel der Zeiten lebendig bleiben und der Gefahr entgehen, zu einem leeren Formalismus zu erstarren, so darf sie nicht für alle Zeit in eine bestimmte Form gebannt sein, sondern muß die Mannigfaltigkeit des Lebens in sich aufnehmen und sich je nach den veränderten Bedürfnissen und Verhältnissen, je nach den verschiedenen Voraussetzungen ihre Formen selbst schaffen können. Denn nicht nur die Völker sind durch Sprache und Sitte und demgemäß auch ihrem geistigen Wesen, ihrem Denken und Empfinden nach von einander unterschieden, sondern auch die kulturelle Entwicklung eines Volkes kann im Laufe der Zeiten das Gedanken- und Empfindungsleben nach dieser oder jener Seite verschieben, so daß andere Gedankenkreise in den Vordergrund treten und andere Bedürfnisse sich geltend machen. Ja die einzelnen Menschen, welche nebeneinander wohnen, können ihren geistigen Anlagen und Bedürfnissen nach von einander so verschieden sein, daß selbst da, wo zwei dasselbe wollen, dieses doch unter verschiedene Gesichtspunkte treten und in verschiedener Weise zum Ausdruck kommen kann. Je mehr nun eine Religion im Stande ist, in ihrer äußeren Formulirung allen diesen Unterschieden bis zu einem gewissen Grad Rechnung zu tragen, mit um so größerem Rechte wird sie den Anspruch erheben dürfen, Weltreligion zu sein.

Sehen wir uns nun das Christenthum auf diesen Punkt hin an, so werden wir bald erkennen, daß es auch in dieser Beziehung den anderen Religionen überlegen ist; wir werden seine weltgeschichtliche Bedeutung zu einem guten Theil auch darin erkennen, daß es die Fähigkeit hat, sich an die gegebenen Verhältnisse anzupassen, mancherlei seinem eigentlichen Wesen im Grunde fremde Bestandtheile in sich aufzunehmen und so in mannigfacher Weise umgewandelt zu werden. Denn gerade dadurch ist es ihm gelungen, das Leben nach den verschiedensten Seiten hin zu beeinflussen und zu beherrschen und zu einem unverlierbaren Bestandtheil des geistigen Besitzes der Menschheit zu werden. Daher kommt es, daß mit seinem Eintritt in die Welt nicht bloß eine neue Zeit, sondern eine neue Entwicklung des geistigen Lebens beginnt, deren Segen sich im gesammten Kulturleben geltend macht. Während bei anderen Religionen, deren Inhalt im Wesentlichen in einer Reihe von Geboten und Lehren besteht, damit zugleich auch die äußere Form ein für allemal gegeben und eine Veränderung derselben nicht möglich ist, ohne das Wesen der betreffenden Religion zu durchbrechen, so verhält es sich beim Christenthum anders, so macht es gerade seine Besonderheit aus, daß es, eben weil es vor Allem eine neue Lebenskraft ist, sich seine Form, in welcher es zum Ausdruck kommt, jeweilen aus den gegebenen Voraussetzungen selber schafft und eben dadurch mit dem innern und äußeren Leben der Menschen in viel innigere Beziehung zu treten vermag. Es läßt sich freilich nicht läugnen, daß es durch das Eindringen in das Leben, durch das Sichanpassen an die verschiedenen Anschauungen und Verhältnisse der verschiedenen Zeiten und Völker in seiner vollen Entfaltung mannigfach gehindert wird und darum nicht immer in der Gestalt zum Ausdruck kommt, wie es in seinem Wesen begründet wäre. Man redet deßhalb mit gutem Recht von einer Verweltlichung des Christenthums, sofern seine hohen Gedanken und Ziele gar oft durch allerlei ihm fremde Zuthaten getrübt und verhüllt, sogar entstellt und allerlei äußeren Zwecken dienstbar gemacht worden sind, so daß es uns aus der Geschichte als eine in sich selbst widerspruchsvolle Größe entgegen tritt, bei welcher es schwer hält, neben dem Verkehrten und

Falschen die guten Seiten nicht zu übersehen. Aber der Verweltlichung des Christenthums darf man doch eine gewisse Verchristlichung der Welt gegenüberstellen und sich gegenüber den unerfreulichen Erscheinungen der ersteren damit trösten, daß eben doch die Lebenskraft des Christenthums immer wieder siegreich durchbricht und damit zeigt, daß sie stärker ist als jede äußere Form und dieselbe zertrümmern oder durchbrechen kann, wenn dieses darunter verkümmert oder in seinem wahren Wesen entstellt werden sollte. Dadurch aber, daß es im Stande ist, verschiedene Formen anzunehmen, wird es ihm möglich, sich über die verschiedensten Völker trotz ihrer Unterschiede im Denken und Empfinden auszubreiten und durch den Wechsel der Zeiten trotz der wechselnden Anschauungen und Gedanken sich lebendig zu erhalten und den Menschen das zu vermitteln, was ihnen Christus hat bringen wollen. Ein Blick auf seine Geschichte wird das eben Gesagte bestätigen.

Wie hat sich doch das Christenthum im Lauf der Zeit seiner äußeren Erscheinung, seiner Formulirung, seiner Ausdrucksweise nach in der mannigfaltigsten Weise verändert und umgestaltet! Geschichtlich betrachtet erscheint es in seinem Anfang nicht als eine neue, sondern als das Aufbrechen einer neuen Lebensquelle innerhalb einer schon vorhandenen Religion. Wenngleich Christus sich dem Ceremonialgesetz gegenüber manche Freiheit erlaubt und damit die nationale Schranke im Princip durchbrochen hatte, so waren und blieben die ersten Christen doch Juden und hielten sich wie bisher strenge an ihre Gebote und Satzungen. Denn dadurch, daß er sich als den von den Propheten verheißenen Messias wußte und aus diesem Messiasbewußtsein heraus das Recht und die Bedeutung seiner Wirksamkeit abgeleitet hatte, hatte er sich selber mitten in das religiöse Bewußtsein seines Volkes gestellt und sein Werk als die Vollendung der israelitischen Religion erscheinen lassen. Das Christenthum ist also nicht bloß im Judenthum entstanden, sondern es ist seiner geschichtlichen Erscheinung nach trotz mannigfacher Gegensätze im Anfang nichts anderes als eine neue Sekte des Judenthums gewesen. Wir haben aber schon oben darauf hingewiesen, daß dies die äußere Form war, in welcher ein Neues an das geschichtliche Leben der Menschheit

anknüpfte. Zur Weltreligion konnte es nur werden durch Abstreifen der nationalen Hülle, durch völliges Loslösen aus dem Judenthum, wie denn auch der gebildetste und weitsichtigste der Apostel diese Nothwendigkeit alsobald erkannt und theils aus persönlicher Heilserfahrung, theils durch die äußeren Verhältnisse dazu gedrängt, diesen Schritt mit aller Energie vorbereitet und bis zu einem gewissen Grade selber schon vollzogen hat. Waren es auch zunächst praktische Bedürfnisse gewesen, welche eine solche Umgestaltung nöthig gemacht hatten, so mußte dieselbe nach und nach doch auch in der begrifflichen Formulirung zum Ausdruck kommen und das Christenthum konnte in dieser Beziehung die Brücke benutzen, welche der Hellenismus zwischen jüdischem und heidnischem Wesen geschlagen hatte. Der äußere Widerspruch, in den es sich durch seine Beurtheilung und Abkehr von Allem, was mit heidnischem Wesen zusammenhieng, naturgemäß zur Welt setzen mußte, ließ es in der ersten Zeit noch immer in den nun freilich christlich gefärbten eschatologischen Messiaserwartungen des Judenthums seinen prägnantesten Ausdruck finden, wie solche schon in der apostolischen Zeit einen wesentlichen Bestandtheil des Glaubens ausgemacht hatten. Aber je mehr es in immer weiteren Kreisen Eingang fand und je mehr es sich auf eine breitere Basis stellte, schuf es sich andere Formen und Begriffe, um sich dem griechischen Denken und Empfinden anzupassen und das, was vorher als Gegensatz empfunden wurde, auszugleichen. Dieses Ziel hat es freilich nur nach heftigen innern und äußern Kämpfen und nach einer langen Entwicklung erreicht, welche, sofern sie auf einer Wechselwirkung christlichen und heidnischen Wesens beruhte, mit einem gegenseitigen Durchdringen und Verschmelzen dieser beiden Elemente endete und daher vom urchristlichen Standpunkt aus als eine Verweltlichung des Christenthums erscheinen muß, jedoch das nothwendige Mittel war, die heidnische Welt zu verchristlichen. So ist durch die Vermischung mit der griechischen Philosophie das Dogma entstanden, in welchem das Christenthum aus einer Lebensquelle zu einer Theorie erstarrt erscheint und dem Einzelnen als ein Glaubensgesetz entgegentritt. So ist mit bewußter Anlehnung und Umdeutung der römischen Staatsidee der stolze Bau der katholischen

Kirche entstanden, welcher das ursprünglich lebensvolle Heilsgut für den Einzelnen zu einem Mysterium machte, aber durch ihre Autorität und Macht ihm den Besitz desselben garantiren konnte.

Wenn nun auch solcher Weise das Christenthum im Lauf der Zeit als etwas Anderes erscheint, als es im Anfange gewesen, so sehen wir doch, daß es wohl die äußeren Formen und Begriffe gewechselt und sich unter dem Druck der äußeren Verhältnisse wie auch unter dem Einfluß griechisch-römischen Geistes andere Ausdrucksmittel gesucht hat, daß es sich aber auch unter diesen neuen Formen gleichwohl noch immer als die ursprüngliche Lebenskraft hat erweisen können. Wir brauchen bloß anstatt auf die Formen auf die einzelnen Persönlichkeiten zu achten, welche nicht bloß trotz, sondern auch durch oder besser in diesen Formen vom Geiste Christi erfüllt sind, so werden wir sehen, wie der Glaube, ob er auch äußerlich in einem Dogma erstarrt schien, gleichwohl als ein lebendiges Feuer weiterbrannte, und wie gerade unter der Herrschaft der katholischen Kirche die christliche Frömmigkeit eine Reihe der schönsten Blüthen getrieben und reiche Früchte hat bringen können. Die katholische Kirche erscheint somit als eine geschichtlich nothwendige Form des Christenthums, welche neben allen ihren Mißbräuchen und verderblichen Auswüchsen doch viel Heil und Segen gestiftet hat. Aber sie hat auch von dem Augenblick an ihre Berechtigung verloren, wo sie die freie Entfaltung und Entwicklung des christlichen Lebens mehr hindert als fördert und sich eben dadurch als ungenügend oder gar verkehrt ausweist. Daß die Lebenskraft des Christenthums sich auf die Dauer nicht in bestimmte Formen binden läßt, sondern dieselben mit Gewalt durchbricht, um neue, bessere, ihrem jeweiligen Bedürfniß entsprechende an deren Stelle zu setzen, dies zeigt in deutlichster Weise die Reformation. Eine von innen heraus sich anbahnende Erneuerung der Form bedeutet aber ein schärferes Hervorheben des eigentlichen Wesens, ein Geltendmachen der Seiten, welche bisher zu kurz gekommen sind, wie denn auch die Reformation das Christenthum wieder in reinerer und lauterer Weise zum Ausdruck gebracht hat. Es hat freilich auch in der katholischen Kirche nicht an den mannigfachsten Versuchen gefehlt, das christliche Wesen in immer neuen Gestal-

tungen zum Ausdruck zu bringen, weil überall da, wo wirklich religiöses Leben vorhanden war oder auf's Neue aufblühte, dasselbe sich durch die überlieferten Formen in seiner vollen Entfaltung gehindert fühlte, so daß auch die katholische Kirche in ihren verschiedenen Aeußerungen ein mannigfaltiges Bild darbietet und die viel gerühmte Einheit derselben im Grund nur ein Mittel ist, die verschiedenen Gegensätze im Innern nach Außen hin zu verdecken. Wo aber der Widerspruch zu groß und darum der Aufrechterhaltung der äußeren Form zu Liebe mit Gewalt zum Schweigen gebracht wurde, da zeigte es sich gewöhnlich, daß solches nicht zum Vortheil, sondern zum großen Schaden des Christenthums geschah. Während die katholische Kirche als solche in Verkennung dessen, was eine geschichtliche Entwicklung bedeutet, das Christenthum in bestimmte, ein für allemal gültige Formen meinte gefaßt zu haben, so macht sich durch das mit der Reformation zum Durchbruch gekommene Bewußtsein von der Nothwendigkeit der Glaubensfreiheit eine individualistischere Ausgestaltung desselben geltend, sofern durch die Befreiung von der Autorität der Kirche einzelne Persönlichkeiten für eine kleinere Zahl die Ausdrucksformen prägen konnten, in welchen sein Wesen für sie am besten zur Geltung kommen sollte. Daher kommt es auch, daß der Protestantismus in seinen verschiedenen Confessionen und Sekten ein noch viel bunteres und mannigfaltigeres Bild darbietet, welches aber gerade in seiner Vielgestaltigkeit die unerschöpfliche Lebenskraft des Christenthums beweist und dasselbe den verschiedensten Bedürfnissen mundgerecht machen kann. So konnte denn auch Rothe mit einem gewissen Rechte sagen, daß das Christenthum das allerveränderlichste sei, nämlich sofern es sich um die Art und Weise handelt, wie es in die Erscheinung tritt, und wir werden trotz allen Mängeln, welche den verschiedenen Formulirungen und Ausgestaltungen jeweilen anhaften und es sogar oft verkümmern und verfälschen können, nicht zum wenigsten auch darin seine weltgeschichtliche Bedeutung erkennen.

Das Christenthum will das eigentliche Wesen des Menschen erst recht zur Entfaltung bringen, und wenn auch das Ziel und die leitenden Grundgedanken immer dieselben bleiben sollen, so

muß es eben doch von jedem Menschen wieder auf seine Art angeeignet werden können. Kein Religionsstifter hat seinen Nachfolgern in dieser Beziehung solche Freiheit gelassen, wie dies Christus gethan hat. Er aber konnte es thun, weil er den Menschen weder bestimmte Lehrsätze noch eine äußere Kirche, sondern ein neues Leben hat bringen wollen, welches aus der Quelle allen Lebens, aus Gott, sich immer neu in das Menschenherz ergießt und sich aus den gegebenen Voraussetzungen jeweilen die entsprechende Ausdrucksweise selber schafft. Wie verschieden sind ihrem Wesen und ihrer Auffassung nach Christen wie Paulus, Jakobus und der Verfasser des vierten Evangeliums; wie anders ein Augustin, ein Franz von Assisi, ein Ignaz von Loyola; wie anders das Dreigestirn der Reformatoren! Sie alle sind Christen, und doch wie verschieden kommt das Christenthum bei ihnen zum Ausdruck; es ist oft, als läge eine ganze Welt dazwischen. Oder nehmen wir Gegensätze wie die Montanisten des Tertullian und die Gottesfreunde des Mittelalters, die Waldenser in Südfrankreich und den Pietismus des 18. Jahrhunderts, die calvinische und die lutherische Kirche. Anschauungen und Gedankenkreise, ja selbst Glauben und Hoffnung wie verschieden, und doch ist es im Grunde nur die äußere Formulirung, was sie unterscheidet und sogar als Gegensätze erscheinen läßt, während es dieselbe Lebenskraft des Christenthums ist, welche sie erfüllt und durch sie hindurchleuchtet, bald heller und bald wieder trüber, bald reiner und wieder weniger rein, wie der Sonnenstrahl, wenn er durch das Prisma fällt, sich in verschiedene Farben zertheilt.

Daß das Christenthum solcher Weise entwicklungsfähig ist und sich auf die verschiedenste Art zum Ausdruck bringen kann, hängt damit zusammen, daß es die persönlichste Religion ist, daß es das ganze Leben des Menschen ergreift, daß es nur da recht zur Geltung kommt, wo die ganze Persönlichkeit davon erfüllt und durchdrungen ist. Wie es seinen Ursprung hat in dem göttlichen Leben einer Persönlichkeit, so hat es sich auch verbreitet gewiß zum wenigsten durch die Lehre, sondern durch den Einfluß christlicher Persönlichkeiten, wie denn auch in der Geschichte sein wahres Wesen immer wieder nicht durch Konzilsbeschlüsse und nicht durch Gesetze und Verordnungen, sondern durch

persönliche Heilserfahrung in das rechte Licht gestellt worden ist. Und rechnen wir damit, daß nicht bloß die hervorragenden Persönlichkeiten, sondern daß auch die gewöhnlichen Menschen nach ihren geistigen Bedürfnissen und Auffassungsvermögen und nach ihrem Empfinden verschieden sind und darum auch verschiedene Kost brauchen, daß diese Verschiedenheit nicht bloß in den natürlichen Anlagen, in der jeweiligen Umgebung und Erziehung, sondern weiterhin auch im Charakter eines Volkes, eines Landes begründet ist, so werden wir darin einen besonderen Vorzug des Christenthums erkennen, daß es den Menschen auf die verschiedenste Weise nahe gelegt werden kann, sei es durch die Autorität der katholischen Kirche, sei es in der einfachen Gestalt der reformierten Lehre, sei es durch die gewaltsame, aufdringliche Art der Heilsarmee. Würden wir den jeweiligen äußeren und inneren Verhältnissen mehr Rechnung tragen, so würden wir Manches besser verstehen und auch anders beurtheilen können. Was für ein großer Unterschied ist zum Beispiel zwischen der romanischen und der germanischen Frömmigkeit? Während die eine sich mehr nach Außen wendet und es ihr ein Bedürfniß ist, ihre Empfindungen auch in äußern Dingen deutlich zum Ausdruck kommen zu lassen, so geht die andere mehr in die Tiefe und findet in der ernsten Betrachtung ihre Befriedigung, so daß das Leben im Gegensatz zur ersteren Art einfach und nüchtern scheint. Es ist unrichtig, solche Unterschiede zu verkennen, von Allen und für Alle dasselbe verlangen zu wollen und darum ist es auch verkehrt, eine für Alle giltige äußere Formulirung des Christenthums aufstellen zu wollen. Aber je mehr die verschiedenen Erscheinungsformen desselben zu einander in offenen Widerspruch treten und dadurch genöthigt werden, sich mit einander auseinander zu setzen, um so mehr werden sie einander auch indirekt beeinflussen und dazu zwingen, sich auf ihre innere Berechtigung zu besinnen, um so deutlicher muß ihnen zum Bewußtsein kommen, wo sie sich auf Abwege verirrt und wie sie dieselben zu vermeiden haben. So lange es ein Fortschreiten und Entwickeln der Menschheit giebt, wird es auch eine Geschichte des Christenthums geben. Das erstere wird sich in der letztern wiederspiegeln, weil die Art und

Weise, wie es jeweilen zum Ausdruck kommt, der Werthmesser ist für den religiösen und sittlichen Fortschritt. Es läßt sich wohl denken, daß bei dem lebhaften Verkehr der Völker untereinander, bei den gesteigerten Bildungs- und Erziehungsmitteln in einer fernen Zukunft die verschiedenen Unterschiede mehr und mehr schwinden und einer allgemeinen Kultur Platz machen können, und daß dann das Christenthum, welches an einer solchen Entwicklung selbst den lebendigsten Antheil haben würde, sich wiederum in allgemeineren, für Alle verständlichen und Allen entsprechenden Erscheinungsformen zum Ausdruck bringen könnte, so daß es als Weltreligion auch in einer einheitlichen Gestaltung dastünde. Das würde aber nicht mehr und nicht weniger bedeuten, als seine volle und ganze Verwirklichung, welche, weil sie für unser Erkennen in einer allzu fernen Zukunft liegt, vom Glauben in die Ewigkeit verlegt wird. Der Glaube kann dies um so leichter thun, als er weiß, daß es nicht an der Form hängt, sondern an dem Leben, und daß die Geschichte der Menschheit, welche er überblickt, die Aufgabe hat, eben dieses Leben mehr und mehr zu verwirklichen, bis Gott selbst den Zeitpunkt für gekommen erachtet, es ganz zum Siege gelangen zu lassen. Inzwischen wird er aber gerade daraus die Ueberzeugung von der Göttlichkeit dieses Lebens gewinnen, daß es auch in seinem äußeren Erscheinen immer neue Blüthen treibt und so auch unter ungünstigen Verhältnissen seine ewige Lebenskraft bewährt.

Fassen wir das Bisherige kurz zusammen. Was macht das Christenthum zur Weltreligion, worin beruht seine weltgeschichtliche Bedeutung?

Das Christenthum bedeutet das Hervorbrechen einer neuen Lebenskraft, welche darauf ausgeht, den Menschen zu einer sittlichen Persönlichkeit zu erziehen und innerlich frei zu machen von Sünde und Schuld, indem es ihm eine lebendige Gemeinschaft mit Gott vermittelt und ihn der Theilnahme am göttlichen Leben versichert. Sofern es einerseits von einem jeden besonders angeeignet werden und sein ganzes Wesen durchdringen muß, und sofern es andrerseits im Leben unter den verschiedenartigsten Verhältnissen und

Bedingungen zum Ausdruck kommen kann, hat es die Fähigkeit, sich überall anzupassen, d. h. es ist nicht an bestimmte Formen gebunden, sondern schafft sich dieselben selbst, so gut es ihm unter den jeweiligen Voraussetzungen möglich ist. Je mehr es sich zur Geltung zu bringen vermag, um so mehr kommt es nicht bloß dem Einzelnen, sondern auch der Gesammtheit zu Gute und stellt also nicht bloß den Einzelnen in das rechte Verhältniß zu Gott und zu seinen Mitmenschen, sondern dient auch durch seinen gewaltigen Einfluß dem gesammten Kulturleben zur mächtigen Förderung. Durch die Vermittlung der Gemeinschaft mit Gott hält es die Menschen von einem Zurücksinken in das Naturleben zurück und führt sie einem hohen Ziel entgegen, dessen Vollendung zwar über diese Welt hinausweist, welches aber, je näher ihm die Menschheit kommt, seinen verklärenden Schein schon voraus auf dieses irdische Leben zu werfen vermag. Das Christenthum erweist sich dadurch dem Mohamedanismus wie dem Buddhismus in jeder Beziehung überlegen; darf also getrost den Anspruch erheben, dem Begriff einer Weltreligion in vollkommenerer Weise zu genügen.

Was ist der Mohamedanismus? — Eine Religion des Stillstandes. Es ist eine Gesetzesreligion für Unfreie, für Sklaven, welche die Zuchtruthe über sich haben müssen, und ihren Trost, ihr Heil in einem mit sinnlichen Freuden ausgestatteten Paradiese finden; eine Religion der starren Form, ohne Leben, ohne Entwicklung, welche nur so lange dauern kann, als die Menschen unselbständig und unfrei bleiben.

Was ist der Buddhismus? — Eine Religion des Rückschrittes. Er ist eine Religion der Uebersättigung und des Pessimismus, das Ergebniß einer alt und träg und unfruchtbar gewordenen Kultur, unfähig neues Leben zu wecken, unfähig den sittlichen Werth der Persönlichkeit zu würdigen, und darum für die Menschen ein Hinderniß ihrer freien Entfaltung und darum ohne Zukunft, ohne Hoffnung, ohne Segen.

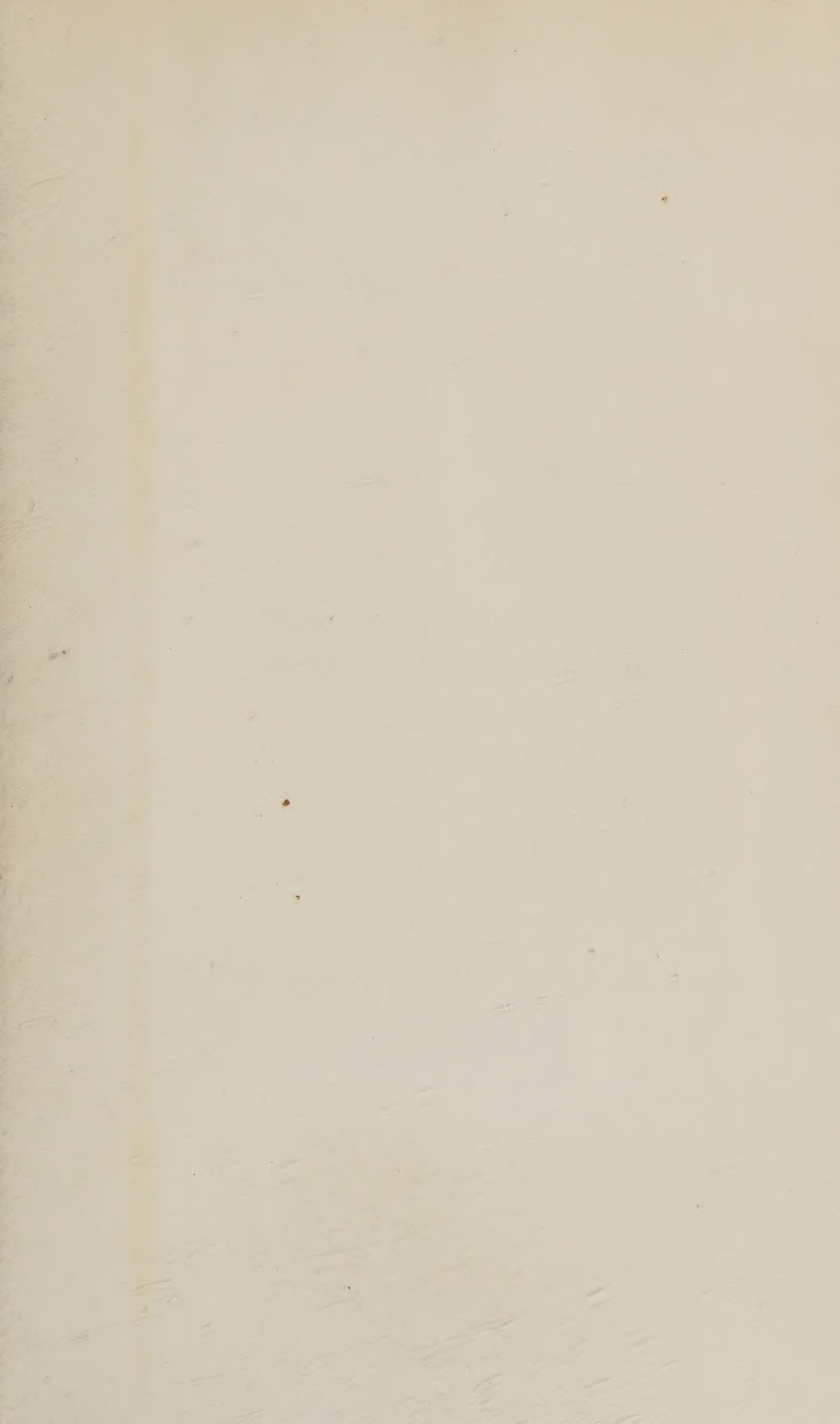
Was ist das Christenthum? — Eine Religion des zielbewußten Fortschrittes, der sittlichen Erziehung und Entfaltung des Menschen zur Freiheit von allem Niederen und Gemeinen, der Erhebung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott, welcher der

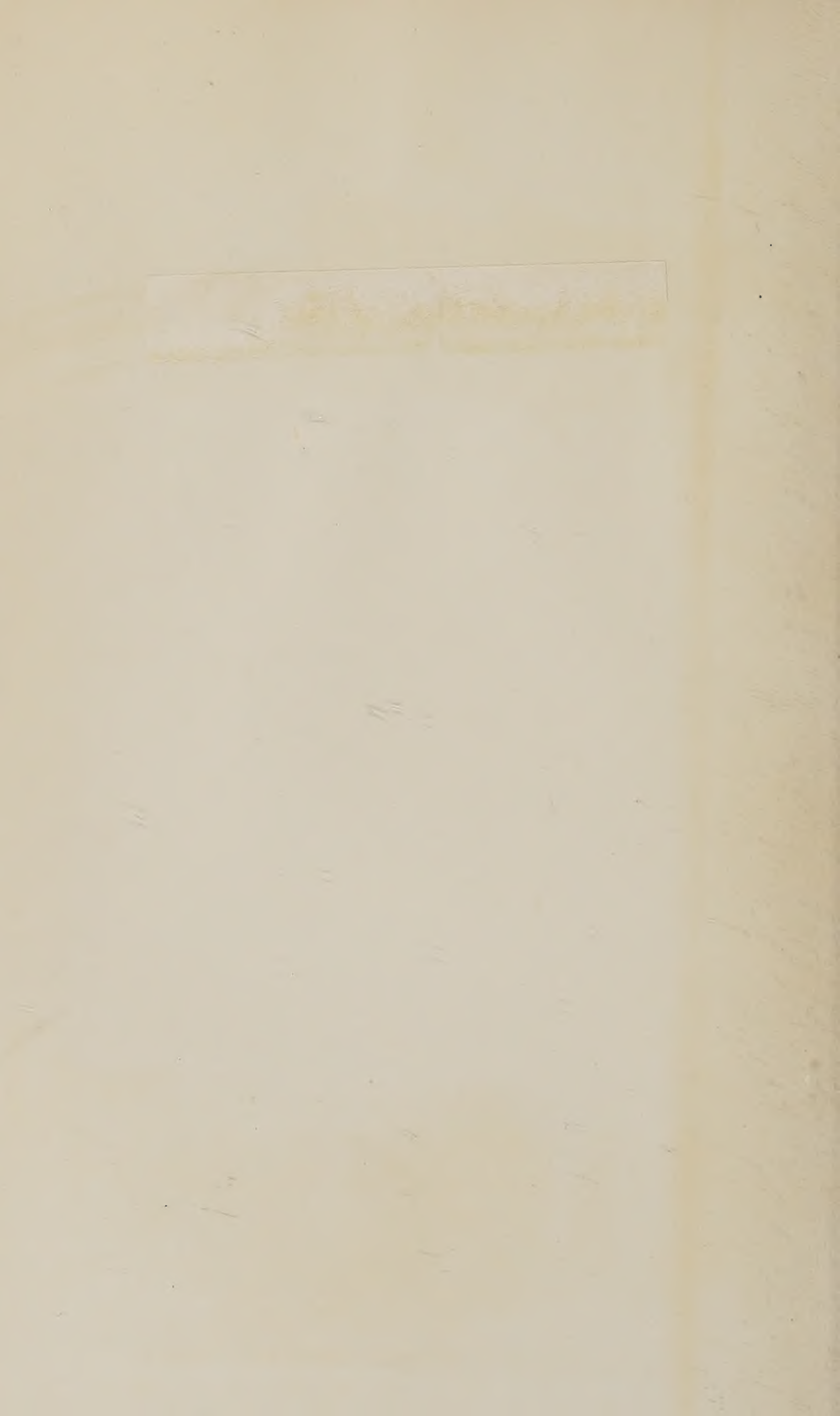
Menschheit ewige Ziele gesteckt hat, — eine Religion der Zukunft. Das Christenthum allein schafft wirklich neues Leben.

So kann es denn nicht zweifelhaft sein, welche von den dreien die beste ist, — nein — der ächte Ring ging nicht verloren. So lange es Menschen giebt, welche vorwärts streben, welche ihren sittlichen Werth erkennen und höher verlangen, welche einen Leitstern brauchen auf dem Weg des Lebens, einen Schlüssel für die Räthsel des Lebens — so lange es Menschen giebt, welche in der Verwirklichung des Guten ihren Lebenszweck erkennen und, getrieben von der Erkenntniß ihrer eigenen Unfähigkeit, nach göttlicher Hilfe verlangen, so lange werden sie zurückgreifen auf denjenigen, von welchem so mächtige Lebensströme voll Heil und Segen in die Menschheit ausgegangen sind, auf Jesum Christum. Darum ist es die feste Zuversicht jedes Christen: Jesus Christus gestern, und derselbe heute, und derselbe auch in alle Ewigkeit.









54357

THREE DAY

Zeitschrift Fur Theologie
und Kirche

v. 4
1894

54357

Flora Lamson Hewlett Library
Graduate Theological Union
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709

DEMCO.

